BEITRÄGE ZUR SÜDASIENFORSCHUNG
SÜDASIEN - INSTITUT
UNIVERSITÄT HEIDELBERG

182

ISLAMISCHE MYSTIK IN AFGHANISTAN

DIE STRUKTURELLE EINBINDUNG DER SUFIK IN DIE GESELLSCHAFT

von

ALMUT WIELAND-KARIMI

FRANZ STEINER VERLAG STUTTGART

ALMUT WIELAND-KARIMI

ISLAMISCHE MYSTIK IN AFGHANISTAN

DIE STRUKTURELLE EINBINDUNG DER SUFIK IN DIE GESELLSCHAFT

BEITRÄGE ZUR SÜDASIENFORSCHUNG
SÜDASIEN-INSTITUT
UNIVERSITÄT HEIDELBERG

BAND 182

FRANZ STEINER VERLAG
STUTTGART
1998

ISLAMISCHE MYSTIK IN AFGHANISTAN

DIE STRUKTURELLE EINBINDUNG DER SUFIK IN DIE GESELLSCHAFT

von

Almut Wieland-Karimi

FRANZ STEINER VERLAG
STUTTGART
1998

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

Wieland-Karimi, Almut:
Islamische Mystik in Afghanistan : die strukturelle Einbindung der Sufik in die Gesellschaft / von Almut Wieland-Karimi. – Stuttgart : Steiner, 1998
(Beiträge zur Südasienforschung ; Bd. 182)
Zugl.: Berlin, Humboldt-Univ., Diss., 1997
ISBN 3-515-07446-5

D 11

Alle Rechte vorbehalten
Ohne ausdrückliche Genehmigung des Verlages ist es auch nicht gestattet, das Werk oder einzelne Teile daraus nachzudrucken oder auf photomechanischem Wege (Photokopie, Mikrokopie usw.) zu vervielfältigen
© 1998 bei Franz Steiner Verlag GmbH, Stuttgart
Herstellung: Strauss Offsetdruck GmbH, 69509 Mörlenbach,
Printed in Germany

Inhaltsverzeichnis

Kartenverzeichnis VIII

Vorwort IX

Einleitung 1
Konzeption und Fragestellungen 2
Forschungsstand und Quellenlage 6
Überlegungen zur Methodik 9
Anmerkungen zur Verständlichkeit 13
Anmerkungen zur Transkription 13

I. SUFISCHE TRADITION IN AFGHANISTAN 15

A. Islam und Sufik in der Region 15
Islamische Mystik: eine Einführung 15
Islamisierung 18
In Afghanistan präsente Orden 21
Roushanīya 31
Mystik in der Literatur: von Anṣārī bis Ḥamze Shinwārī 32
Persischsprachige Dichter 37
Pashtūsprachige Dichter 40
Sufik in Afghanistans Nachbarländern 42

B. Politische und religiöse Geschichte Afghanistans und die historische Rolle sufischer Vertreter 45
Islamische Konzepte und politische Koalitionen 45
Muslimische Dynastien vor der Staatsgründung 1747 49
Afghanistan seit der Staatsgründung 50
Pufferstaat zwischen den Kolonialmächten 54
Die Zeit 'Abdur Raḥmāns 59
Im Spannungsfeld zwischen Tradition und Moderne 65
Monarchie und Konstitutionalismus 72
Radikalisierung seit den 60er Jahren 78
Der Putsch 1973 und die Folgen 80

C. Zusammenfassung 84

II. SUFISCHE INFRASTRUKTUR IN AFGHANISTAN 87

A. Identitäten 87
Soziale Identitäten 87
Religiöse Vertreter 90
Religiöse Einrichtungen 94
Sunniten, Schiiten und Ismailiten 96
Ethnische Gruppen 101
Lokale und gesellschaftspolitische Identität 105

B. Sufische Vertreter 111
Heteropraxe Vertreter der Sufik 111
Pirs 116
Offizielle Vertreter der Sufik 122
Intellektuelle Vertreter der Sufik 127
Orden 128
Mit der Sufik assoziierte Gruppen 130

C. Sufische Handlungen 135
Besuch der Heiligengräber 135
Besuch der Konvente 144
Krankheit, Heilung und Sufik 147
Musik, Poesie und Sufik 151
Wissenschaft und Sufik 156

D. Zusammenfassung 159

III. SUFIK UND DER KRIEG SEIT 1978/79 163

A. Politische und religiöse Entwicklung 163
Geschehen und gesellschaftliche Veränderungen 164
Islam, Mudjahidin und Kābuler Regime 169
Widerstand 176

B. Sufische Strukturen 183
Weiterbestand sufischer Strukturen 184
Zerstörungen sufischer Strukturen 190
Neuformierungen sufischer Strukturen 194
Offizielle Sufik und der Widerstand 199

C. Zusammenfassung 208

Schlußbetrachtung 212

ANHANG **214**

Verzeichnis der Interviews 214

Glossar 218

Literaturverzeichnis 226

Karten 245

Personen- und Ortsindex 250

Summary 257

Kartenverzeichnis

Karte 1: Ausbreitung Afghanistans in der Zeit Aḥmad Shāh Dorrānīs im Jahr 1762.

Karte 2: Das heutige Afghanistan und die Anrainerstaaten.

Karte 3: Die Provinzen Afghanistans vor der Neuordnung im Jahr 1964 und danach.

Karte 4: Übersicht über die Verteilung der ethnischen Gruppen in Afghanistan.

Karte 5: Übersicht über touristische Möglichkeiten in Afghanistan vor dem Krieg, einschließlich Heiligengräber (*ziyāratgāhhā*).

Vorwort

Die vorliegende Untersuchung wurde im Februar 1997 in leicht veränderter Fassung als Dissertation im Fach Islamwissenschaft des außerarabischen Raumes an der Humboldt-Universität zu Berlin eingereicht. Während der Arbeit an der Dissertation habe ich von vielen Seiten Ermutigung, Unterstützung und wertvolle Hinweise erhalten, für die ich mich herzlich bedanken möchte.

Ohne die zahlreichen afghanischen Gesprächspartnerinnen und Gesprächspartner hätte diese Arbeit nicht entstehen können. Sie haben der Untersuchung großes Interesse entgegengebracht und mir immer das Gefühl gegeben, mit meinen Fragen willkommen zu sein, obwohl sich doch viele von ihnen aufgrund der Situation in ihrem Land in einer sehr schlechten persönlichen Lage befinden. Diese Haltung hat mich sehr beeindruckt.

Die Gastfreundschaft von Mian Faruq Shah sowie von Dr. Shahjehan Shah und seiner Familie in Pakistan war sprichwörtlich und hat die dortigen Aufenthalte sehr angenehm gestaltet.

Meine Doktorväter, Prof. Dr. Peter Heine und Prof. Dr. Stefan Wild, haben die Entstehung der Dissertation hilfsbereit begleitet. Weitere wissenschaftliche Hilfestellungen und Vorschläge haben auch Prof. Dr. Ingeborg Baldauf, Prof. Dr. Jamal Malik, Prof. Dr. Stefan Reichmuth und Prof. Dr. Annemarie Schimmel geleistet.

Der Forschungsschwerpunkt Moderner Orient in Berlin und die Friedrich-Ebert-Stiftung in Bonn förderten die Dissertation inhaltlich und finanziell. Das Südasien-Institut der Universität Heidelberg hat die Publikation der Arbeit möglich gemacht.

Der Besuch folgender Institutionen und Bibliotheken hat sich als besonders fruchtbar erwiesen: Orientalisches Seminar der Universität Bonn, Deutsche Stiftung für Entwicklung, Mediothek für Afghanistan e.V. in Linz am Rhein, Institut für Entwicklungsforschung - und -planung der Ruhruniversität Bochum, Deutsches Orientinstitut in Hamburg, Südasien-Institut der Universität Heidelberg, Stiftung Bibliotheca Afghanica in Liestal/Schweiz, Library of Congress in Washington/USA, ACBAR Resource and Information Center in Peshāwar/Pakistan und die König Fahd-Akademie in Islāmābād/Pakistan.

Mit großer Aufmerksamkeit und Sorgfalt haben meine Mutter, Christina Huhnt, Annette van Edig und Shahram Ahadi das Manuskript Korrektur gelesen. Uli Piest hat mir computertechnische Hilfestellung geleistet.

Bedanken für Rat und Tat und vieles mehr möchte ich mich bei meinen Eltern und bei meinem Mann, der die Entstehung der Arbeit von Anfang bis Ende liebevoll, hilfreich und mit viel Geduld begleitet hat.

Einleitung

Seit 1978/79 herrscht Krieg in Afghanistan. Im April 1978 putschte sich mit massiver Hilfe der Sowjetunion eine kommunistische Gruppe an die Macht. Sowjetische Truppen besetzten im Dezember 1979 das Land und stießen auf starken Widerstand der Bevölkerung. Afghanistan trat deshalb in das Rampenlicht der Weltöffentlichkeit. Es erfüllte eine wichtige Funktion auf dem Gipfel der Auseinandersetzungen im Ost-West-Konflikt. Das Interesse war vor allem auf die politischen und militärischen Ereignisse gelenkt: Wie konnte es zum Einmarsch kommen? Wie gestaltete sich das sowjetisch-afghanische Verhältnis vor dem Krieg? Wer sind die „Kämpfer für die Sache Gottes", die Mudjahidin? Wie verlaufen die Fronten? Welche Rolle spielt Afghanistan im heiß gewordenen Kalten Krieg? Mit dem Abzug der sowjetischen Truppen im Februar 1989 und dem Zusammenbruch der Sowjetunion jedoch verschwand das Land von der Bühne des weltpolitischen Interesses.

Eine kulturwissenschaftliche Beschäftigung mit Afghanistan hat seit Beginn des Krieges nur sehr begrenzt stattgefunden. Islamwissenschaftler und Iranisten nehmen sich des Islams und seiner Ausgestaltung in der realen Lebenswelt Afghanistans zumeist in bezug auf einzelne religiöse Vertreter und deren Lebenswerk an. Umfassende Studien, die Bezüge zwischen einzelnen islamischen Elementen herstellen und Strukturen aufzeigen, existieren nicht. Im Bereich der Sufik interessieren sich Islamwissenschaftler vorwiegend für deren idealtypische Vorstellungen; mystische Praktiken in der Gegenwart rükken hingegen erst in den letzten Jahren ins Blickfeld. Afghanistan-Experten lenken ihr Augenmerk seit 1978/79 - nicht zuletzt wegen der weltweiten Beachtung des Landes - auf den Bereich seiner politischen Beziehungen und das Aufkommen des Islamismus. Gerade aus deutschsprachiger Sicht gibt es niemanden, der sich dem Thema der religiösen Tradition des Islams, geschweige denn dem der Sufik in Afghanistan ausführlich gewidmet hätte.

Mit dieser Arbeit soll ein erster Schritt unternommen werden, eine Forschungslücke zu erschließen. Die Untersuchung baut auf dem Gedanken auf, daß es wichtig ist, sich mit kulturellen Komponenten eines Landes zu beschäftigen, das nach Beendigung des Krieges - hoffentlich - eine friedliche Zukunft haben wird. Sie hat den Anspruch, die religiöse Landschaft Afghanistans zu skizzieren. Sie will im speziellen eine Übersicht über die Ausgestaltung der Sufik in Afghanistan geben. Es wird versucht, sufische Traditionen, Elemente und Praktiken in einen Kontext zu bringen, indem Bezüge zwischen der Sufik und anderen religiösen und gesellschaftlichen Bereichen hergestellt werden. Auf diese Weise wird ein strukturiertes Gerüst der islamischen Mystik in Afghanistan - mit den Schwerpunkten ihrer Tradition, ihrer Infrastruktur in diesem Jahrhundert und der Zäsur in der Entwicklung seit 1978/79 - entworfen.

Aufgrund der Spärlichkeit schriftlicher Quellen und infolge des Krieges, welcher der Autorin keine Forschungen im Land selbst, sondern nur unter im Exil lebenden afghanischen Flüchtlingen ermöglichte, müssen viele Fragen offen bleiben, die möglicherweise zu einem späteren Zeitpunkt - nach Beendigung des Krieges - beantwortet werden

können. Interviews wurden vorwiegend im pakistanischen Exil durchgeführt, so daß die Informationen zu den jüngsten Entwicklungen schwerpunktmäßig von Afghanen stammen, die dorthin geflohen sind. Es kann aufgrund deren spezifischer sozialer Identitäten kein repräsentatives Bild für das ganze Land entstehen; dieser Anspruch wäre auch in der derzeitigen Situation, in der sich Afghanistan und seine Menschen befinden, nicht realisierbar.

Konzeption und Fragestellungen

Das Ziel dieser Arbeit ist die Skizzierung der religiösen Landschaft Afghanistans und insbesondere der strukturellen Einbindung der Sufik in die afghanische Gesellschaft. Es handelt sich um eine Makrostudie, die ein Gesamtbild entwerfen soll. Im Zentrum des Interesses stehen die in Afghanistan gewachsenen und von Gläubigen gelebten Elemente des Islams und im speziellen der islamischen Mystik. Untersucht wird die soziale Dimension des Glaubens: Welche Bedeutung räumen Muslime in Afghanistan der Sufik ein, und wie integrieren sie diese in ihr Leben?[1] Hierbei geht es nicht um die Frage der Authentizität von Religiosität und Spiritualität. Es ist nicht beabsichtigt, religiöse Vertreter sowie die mit sufischen Handlungen verbundenen Gläubigen als religiös höher- oder minderwertig einzustufen.[2]

Wird soziales Netzwerk verstanden als Brückenkonzept für die Lücke zwischen individuellem Handeln und einem strukturellen Rahmen, dann handelt es sich bei der Aufgabenstellung um eine Netzwerkanalyse.[3] Zwischen der gesellschaftlichen Struktur in Afghanistan und dem individuellen Verhalten des Einzelnen soll eine Beziehung hergestellt werden. Unter Struktur soll hier das Dauerhafte eines Gefüges von Elementen verstanden werden.[4] Die Struktur wird dadurch lebendig, daß Menschen sie in ihr Empfinden, Denken und Handeln einbeziehen. Es werden Strukturen und Beziehungsmuster

---

[1] Barth zur verstehenden Soziologie: „It makes no difference how dissimilar members may be in their overt behaviour - if they say they are A, in contrast to cognate category B, they are willing to be treated and let their own behaviour be interpreted and judged as A's and not as B's; in other words, they declare their allegiance to be the shared culture of A's. The effects of this, as compared to other factors influencing actual behaviour, can then be made the object of investigation." (1969:15).

[2] Gellner: „The superstitions of the ignorant are social facts as much as (or more so than) the learning of the scholars; but the fact that the scholars are deferred to, that the culture itself stratifies its own practices into lower and higher ones even if it persists with the lower. ... It is not for us to judge what is or is not pure, in the societies we study; but it is for us to note that the locals themselves are preoccupied with the distinction, ..." (1983:438).

[3] Vgl. Schenk (1984:11f.).
Loimeier und Reichmuth prüfen den soziologischen Ansatz des Netzwerkes auf seine Verwendbarkeit für die Islamwissenschaft: „Mit seiner Orientierung an handelnden Individuen und Gruppen, die ihre Beziehungen zueinander selbst gestalten und zugleich von ihnen bestimmt werden, scheint es besonders auf Situationen anwendbar, in denen die herkömmlichen sozialen Normen und Strukturen an Geltung eingebüßt haben." (1996:145f.).

[4] Wiswede definiert soziale Struktur als „eine geordnete Konstellation von Elementen, also ein Ordnungsgefüge, das sich auf solche Aspekte des Lebens bezieht, die als relativ fortdauernd oder beharrend angesehen werden". (1985:36).

gesucht, in denen sich die Verknüpfung der religiösen Ausrichtung der islamischen Mystik mit dem gesamtgesellschaftlichen Kontext Afghanistans zeigt. Dabei ist zu berücksichtigen, daß sich ein soziales Netzwerk ständig im Wandel befindet, es dynamisch ist.

Auf der Suche nach einem ordnenden Rahmen, um der Komplexität des Gegenstandes - dem Entwurf eines Gesamtgefüges der islamischen Mystik in Afghanistan - gerecht werden zu können, stellt die in den Sozialwissenschaften angewendete Institutionenlehre einen möglichen Ansatz bereit. Diese wurde entwickelt, um Phänomene in der sozialen Realität zu beschreiben, welche gesellschaftlich zentral, aber gleichzeitig schwer faßbar sind. Dennoch verfügen Institutionen über differenzierbare Handlungs- und Beziehungsmuster. Eine Institution kann folgendermaßen definiert werden: Sie bildet einen Baustein in der sozialen Wirklichkeit einer Gesellschaft, bestehend aus anerkannten und etablierten Routinen, die die Beziehungen zwischen Menschen - Individuen und Rollen - regeln. Eine Institution verfügt über eine Struktur und eine innere Dynamik, sie befindet sich in einem Prozeß ständigen Wandels in Form von Neuformierung, Entwicklung und Zerfall.

Problematisch ist die Institutionenlehre im Hinblick auf die islamische Mystik in Afghanistan, wenn Institution, wie Gukenbiehl meint, „die geregelte Kooperation von Menschen, ein Zusammenwirken und Miteinanderumgehen beschreibt, das weder zufällig noch beliebig geschieht."[5] Die Sufik in Afghanistan ist zwar eindeutig als Phänomen der sozialen Wirklichkeit zu begreifen. Aber durch ihre Komplexität und ihr Verbundensein mit verschiedenen gesellschaftlichen Bereichen verfügt sie nicht über beziehungsregelnde Routinen in dem Sinn, daß diese eindeutig einer Institution Sufik zuzuordnen wären. Dafür müßte die Sufik eine faßbare Einheit bilden, in welcher eine Kooperation von Menschen erkennbar ist. Die islamische Mystik bildet vielmehr einen geistigen Hintergrund der afghanischen Gesellschaft und eine religiöse Ausrichtung von Gläubigen, die sich in verschiedenen, jeweils offenbar zusammengehörigen Bereichen manifestieren. Letztere könnten einzeln für sich betrachtet als Institutionen beschrieben werden: Beispielsweise könnte die Verehrung von Heiligen oder die Gemeinschaften sufischer Lehrer mit ihren Schülern als Institutionen in der afghanischen Gesellschaft, als faßbare Bausteine der gesellschaftlichen Realität begriffen werden.

Für den Anthropologen Malinowski (1884-1942) hat eine Institution im wesentlichen vier Elemente: Leitidee, Personalbestand, Regeln sowie einen materiellen Apparat. Der innere Zusammenhang dieser Elemente steht für die Struktur der Institution.[6] Aus diesen Elementen läßt sich ein Strukturmodell der Institution entwickeln. Allerdings ist der Rahmen der oben angeführten Definition von Institution für die islamische Mystik in Afghanistan nicht ausreichend. Deshalb sollen diesem Modell die Strukturbegriffe entliehen werden, um auf diese Weise das Phänomen der islamischen Mystik in Afghanistan greifbar zu machen.
Der Aufbau der Arbeit orientiert sich an den vier von Malinowski benannten Elementen, die die Struktur einer Institution ausmachen. Zusätzlich wird für das umfassende

[5] S. Gukenbiehl (1993:96).
[6] Vgl. Gukenbiehl (1993:97ff.).

Verständnis der Einbindung der islamischen Mystik in die afghanische Gesellschaft deren sozialhistorische Dimension berücksichtigt. Kapitel I. und II. behandeln sufische Tradition und Infrastruktur bis zum Zeitpunkt 1978/79, der als Zäsur in der Geschichte Afghanistans begriffen wird. Der historische Bruch ist dadurch begründet, daß zum ersten Mal in der Geschichte der Region seit ihrer Islamisierung ab dem 7. Jahrhundert und somit auch seit der Gründung des Staates Afghanistan im 18. Jahrhundert eine Regierung die Macht übernimmt, die von ihrer Ideologie her - in ihrem Fall dem Kommunismus sowjetischer Prägung - den Islam ablehnt. Die Zäsur wird in der vorliegenden Arbeit auch gesetzt, um den zeitgeschichtlichen Entwicklungen in Afghanistan Rechnung zu tragen.

Kapitel I. setzt sich mit der historischen Dimension der Sufik respektive der sufischen Tradition in Afghanistan auseinander. Mit dem Begriff Tradition werden hier alle Glaubensvorstellungen, Denkweisen, Werte, Aussagen, Gebräuche, Übereinkünfte, Sinngehalte sowie Kategorien von Erfahrung und sozialen Beziehungen bezeichnet, die von einer Generation zur nächsten weitergegeben werden. Tradition umfaßt also die Gesamtheit der von vorausgegangenen Generationen übernommenen Elemente der materiellen und der immateriellen Kultur. Es wird jedoch als gegeben angenommen, daß Tradition allein nicht in der Lage ist, das Verhalten von Menschen zu erklären, weil dieses zudem durch situationale und kontextuale Faktoren bestimmt wird. Aber Tradition gibt einen Rahmen an Bedeutungen, Erfahrungen und Erklärungen vor, die Menschen aus ihrer Geschichte übernehmen und die sich auf ihr Verhalten auswirken. Die Tradition mit ihren Besonderheiten veranlaßt Menschen zu unterschiedlichen Reaktionen auf dieselben neu zu machenden Erfahrungen. Tradition ist keine statisches, unveränderliches Konzept, das Kreativität und Innovativität einschränkt. Im Gegenteil, sie kann sich verändern - sie wird revidiert, geht verloren und wird wiederbelebt - , indem Menschen sie benutzen, um die Probleme, denen sie sich gegenübersehen, zu interpretieren und zu lösen.[7]

Folgende Fragestellungen stehen im Mittelpunkt des ersten Kapitels: Welche Vorstellungen liegen der islamischen Mystik zugrunde? Wie haben sich der Islam und die afghanische Ausrichtung der Sufik entwickelt? Welche Organisationsformen der Mystik sind vorhanden? Welche Position nehmen sufische Orden ein? Wodurch wird das geistige Erbe der Sufik in Afghanistan getragen? Welche regionalen Komponenten und Spezifika haben sich herausgebildet? Welche Rolle spielt der Islam, und im speziellen die Sufik, in der Entwicklung der Geschichte des Landes? Wie sind religiöse Vertreter in die politischen und militärischen Ereignisse Afghanistans eingebunden? Hat die Stellung des Islams bzw. der Sufik in Afghanistan Bedeutungsverschiebungen erfahren? Das Kapitel I.A. „Islam und Sufik in der Region" beleuchtet zunächst die Leitidee der Sufik als eine Form und Ausrichtung des Glaubens, bei der die mystische Annäherung an Gott im Mittelpunkt steht. Es untersucht die Fragen der Entwicklung des Islams in der Region, die Geschichte ihrer sufischen Orden sowie die Bedeutung der mystischen Literatur und deren wichtigster Vertreter. In einem zweiten Schritt werden in Kapitel I.B. „Politische und religiöse Geschichte Afghanistans und die historische Rolle sufi-

[7] Vgl. Canfield (1986:88).

scher Vertreter" das Verhältnis der religiösen bzw. speziell sufischen Vertreter zum Staat nachgezeichnet. Dieser Abschnitt dient gleichzeitig als Überblick über die afghanische Geschichte. Am Ende des Kapitels steht eine Zusammenfassung der wichtigsten Ergebnisse.

Das Kapitel II. untersucht die sufische Infrastruktur in Afghanistan in der Zeit vor 1978/79. Es baut auf Kapitel I. zur sufischen Tradition in Afghanistan auf, das Hintergründe für religiöse Entwicklungen darlegt und die Verknüpfungen des sufischen mit dem politisch-gesellschaftlichen Leben herstellt. Unter Infrastruktur soll hier eine personelle und handlungsbezogene Infrastruktur verstanden werden. Der Begriff umfaßt sowohl Vertreter der Sufik und Gläubige mit Bezug zu dieser religiösen Ausrichtung mit ihren jeweiligen Biographien als auch die im Zusammenhang mit der Mystik stehenden Handlungen und konkreten Einrichtungen. Infrastruktur greift also die von Malinowski benannten Elemente Personalbestand und materiellen Apparat auf, deren Zusammenwirken Regeln und Normen implizieren.

In Kapitel II. werden folgende Fragestellungen untersucht: Welche Faktoren bestimmen die Identität der Menschen, die in Beziehung zur islamischen Mystik in Afghanistan stehen? Wer sind die sufischen Vertreter, welche Voraussetzungen erfüllen sie und in welchen Bezügen stecken sie? Welcher Gestalt sind die religiösen Handlungen, die in Verbindung zur spezifischen Ausrichtung der Mystik in Afghanistan stehen? An welche Einrichtungen sind diese gebunden? Welche Rolle spielen die mystischen Orden in Afghanistan? Welche sufischen Vertreter und welche mit der Sufik assoziierten Gläubigen stehen in welcher Beziehung zu welchen sufischen Handlungen? Welche Beziehungsmuster sind zu erkennen?
Das Kapitel II.A. „Identitäten" geht auf die identitätsbildenden Faktoren in Afghanistan ein, wobei die Untersuchung religiöser Identität im Vordergrund steht. Das religiöse Leben wird anhand des Spektrums religiöser Vertreter und religiöser Einrichtungen sowie konfessioneller Merkmale untersucht. Das Kapitel II.B. „Sufische Vertreter" greift das Strukturelement des Personalbestands auf: Jeweilige Typisierungen sufischer Vertreter gehen der Exemplifizierung konkreter Biographien voraus. In diesem Zusammenhang wird auch die Frage der Position der sufischen Orden in Afghanistan diskutiert. Der materielle Apparat und die an ihn gebundenen sufischen Handlungen sowie ungebundene individuelle sufische Praktiken werden in Kapitel II.C. „Sufische Handlungen" betrachtet. Die Zusammenfassung zeichnet Beziehungsmuster zwischen Identitäten, sufischem Personal, sufisch orientierten Gläubigen und sufischen Handlungen nach.

Das Kapitel III. beschäftigt sich mit der Zeit nach 1978/79. Es knüpft an die Frage nach der Rolle des Islams respektive der Sufik in der afghanischen Gesellschaft sowie nach deren Tradition und Infrastruktur an.
Im Kapitel werden folgende Fragen gestellt: Wie haben sich soziale Identitäten seit 1978/79 verschoben? Wie verändert sich die Gesellschaft? Hat der Islam seit 1978/79 neue Gesichter in Afghanistan? Welche Rolle spielt der Islam für Anhänger der kommunistischen Regierung und welche für deren Gegner? Wer sind die Mudjahidin? Vereinen Islam und Sufik Kräfte oder spalten sie diese eher? Wie sieht der konkrete Wan-

del der Sufik aus, können sufische Vertreter und sufische Handlungen weiter bestehen, werden sie vernichtet oder kommt es zu Neuentwicklungen?
Das Kapitel III.A. „Politische und religiöse Entwicklung" stellt zunächst knapp die zeitgeschichtlichen Ereignisse seit 1978/79 dar, um die mit ihnen einhergehenden Veränderungen sozialer Identitäten und gesellschaftlicher Strukturen zu beleuchten. In einem zweiten Schritt wird die Position und Bedeutung des Islams für die sich im Krieg gegenüberstehenden Gruppierungen hinterfragt. Da der überwiegende Teil der sufischen Vertreter und der mit sufischen Handlungen assoziierten Gläubigen den Widerstand gegen das Kābuler Regime unterstützt, wird weiterhin ein vertiefter Blick auf Organisation und religiöse Identitäten dieser Opposition geworfen. Kapitel III.B. „Sufische Strukturen" diskutiert, wie sich die Position der islamischen Mystik durch den Krieg gewandelt hat: In Anlehnung an die Definition einer Institution, die sich ständig in einem Prozeß von Neuformierung, Entwicklung und Zerfall befindet, werden Weiterbestand, Zerstörungen und Neuformierungen sufischer Strukturen betrachtet. Die Arbeit wird vervollständigt durch eine Zusammenfassung des Kapitels III., eine Schlußbetrachtung und einen Anhang. In diesem sind die Interviews, in einem Glossar die fachspezifischen Termini, die Literatur sowie ein Personen- und Ortsindex verzeichnet. Ferner werden zur Veranschaulichung fünf Karten vorgelegt.

Forschungsstand und Quellenlage

Ist Geschichtswissenschaft zumeist eine Geschichtsschreibung, die sich als Ausgangs- und Betrachtungspunkt die Herrschenden wählt, so ist wissenschaftliche Beschäftigung mit islamischer Mystik fast immer gleichbedeutend mit Ideengeschichte. Ideengeschichte - und natürlich auch Herrschergeschichte - ist zwar unbestrittenermaßen wichtig; für Fragestellungen, wie die nach der Entwicklung der Rolle der islamischen Mystik in der afghanischen Gesellschaft, hat sie gleichwohl nur eingeschränkten Aussagewert. Die konventionelle Betrachtungsperspektive hängt damit zusammen, daß bis in die heutige Zeit die vorherrschende Methode in der Islamwissenschaft in der Analyse von Texten besteht: Idealtypische mystische Vorstellungen können über sufische Autobiographien, sufische Handbücher aus der Feder von Gründern mystischer Schulen und weitere sufische Abhandlungen erschlossen werden. Daß der Zugang über schriftliche Quellen, nicht zuletzt aufgrund hoher Analphabetenquoten, nur zum Verständnis von Teilbereichen der jeweils untersuchten Gesellschaft führt, liegt auf der Hand. Viele Phänomene in islamischen Gesellschaften und Gemeinschaften können über Texte nur partiell erschlossen werden.

Für die in der vorliegenden Arbeit gestellte Frage nach der realen Ausgestaltung der islamischen Mystik in Afghanistan bedeutet dies, daß neben der Auswertung von Texten weitere Methoden wie die Auswertung von Interviews herangezogen werden müssen.[8] Im Hinblick auf den Forschungsstand zur vorliegenden Fragestellung ist festzu-

[8] Edwards „What is missing ... in the analyses of most western observers is the testimony of Afghan people;... ." (1993:116).

stellen, daß von islamwissenschaftlicher Seite nur sehr vereinzelte Hinweise zum Ist-Zustand der Sufik in Afghanistan vorliegen. Afghanistan hat zudem vor 1978/79 nur peripheres Interesse erfahren. Die Literatur wird in Hinsicht auf die heute gelebte Religiosität nur wenig durch afghanische Wissenschaftler bereichert, weil diese sich oftmals an westlichen Vorbildern orientieren. Schriften zur islamischen Mystik in Afghanistan von einheimischen Gelehrten, wie z. B. von Ṭabībī (1357 h.), beschränken sich auch auf die Erforschung idealtypischer Vorstellungen, wie sie in Sufi-Handbücher der Vergangenheit erläutert werden, und auf die mystische Literatur in ihrer Blütezeit vor 500 Jahren.[9]

Die Skizzierung der islamischen respektive sufischen Tradition in Afghanistan stützt sich vorwiegend auf philologische Untersuchungen. Hier seien stellvertretend die deutschsprachigen Einführungen in die Geschichte der Sufik von Meier (1976) und Schimmel (1992a) genannt. Die Geschichte sufischer Orden in der Region wird z. B. von Algar (1976), Schimmel (1992b) und Subhan (1960) behandelt; Einzeldarstellungen zu einem der in Afghanistan vertretenen Orden liegen jedoch nicht vor. Über herausragende sufisch ausgerichtete Literaten existieren zahlreiche Monographien, es seien nur die europäischsprachigen von de Beaureceuil über Anṣārī (1963), von Ritter über ʻAṭṭār (1955) und von Enevoldsen über Rahmān Bābā (1993) erwähnt.

Was Afghanistan angeht, ist der Blickwinkel der Betrachtung der historischen Entwicklungen aus der Sicht der Herrschenden bzw. der Zentralregierung besonders eng, da der Einfluß aus Qandahār bzw. später aus Kābul nie weit gereicht hat. Angesichts dieses Verhältnisses zwischen geringem Einfluß der Zentralregierung und ausgeprägter Autonomie der Provinzen ist die historische Quellenlage umgekehrt proportional: Während über die historische Entwicklung der einzelnen Landesteile wenig Material vorliegt, haben afghanische Historiker und westliche Reisende, Diplomaten und Wissenschaftler über die Machtverhältnisse in Kābul relativ viele Daten geliefert.[10]
Die Geschichte des Landes ist im Hinblick auf die Rolle ihrer religiösen Vertreter bis dato nicht untersucht worden. Die Quellen hierfür stellen in erster Linie Arbeiten über die Geschichte Afghanistans, die von afghanischen Historikern stammen, als da sind Farhang (1373 h.), Ghobār (1359 h.), Ḥabībī (1984), Kakar (1979) und Reshtia (1990). Spezifische Zeiträume bzw. Perspektiven untersuchen auch Grevemeyer (1990), Jäkel (1977) und Olesen (1995). Wertvolle Hinweise finden sich zudem in den Publikationen verschiedener, in den 30er und 40er Jahren dieses Jahrhunderts gegründeter afghanischer Gesellschaften, wie die zur Förderung der Kultur, der Literatur und der Geschichtsforschung.[11] Andere Quellen, die für die hier behandelten Fragestellungen höchst interessant anmuten, wie z. B. Gästebücher aus sufischen Konventen oder Eintragungen über *waqf*-Land, sind aufgrund der Zerstörungen während des Krieges nicht oder - optimistisch gedacht - zur Zeit nicht verfügbar.

---

[9] Zu den Jahreszahlen muslimischer Zeitrechnung, s.u. „Anmerkungen zur Verständlichkeit".
[10] Grevemeyer benennt die Tradition der Historiographie in Afghanistan als „Hofgeschichtsschreibung" (1990:140). Zur afghanischen Historiographie, s. auch Grevemeyer (1981:27ff.).
[11] Zu den Gesellschaften, s. Kapitel I.B. „Monarchie und Konstitutionalismus".

Zur jeweiligen gesellschaftlichen und sozialen Situation in den im großen und ganzen autonomen Provinzen Afghanistans arbeiten fast nur Ethnologen. Sie haben in einzelnen Gebieten vorwiegend in den 60er und 70er Jahren Feldforschungen durchgeführt. Genannt seien hier stellvertretend die stückweise veröffentlichen Ergebnisse von Anderson (1978-1986), Canfield (1985-1989), Centlivres (1971-1991), Glatzer (1977) und Shahrani (1976-1986). Mit dem Ausbruch des Krieges sind mit wenigen Ausnahmen ethnologische Feldforschungen eingestellt worden. Hervorzuheben sind die Arbeiten von Dupree, der sich mit verschiedensten Aspekten der afghanische Geschichte und Kultur befaßt und als einziger einer Monographie (1980) über das Land vorlegt.

Die religiöse Situation ist in der Forschung nur wenig berücksichtigt worden.[12] Dies läßt sich dadurch erklären, daß - wie oben ausgeführt - Islamwissenschaftler sich vorwiegend mit Texten beschäftigen, während Ethnologen und Sozialwissenschaftler mit Hilfe empirischer Methoden insbesondere gesellschaftliche Organisationsformen und soziale Rollen untersuchen. In die Schnittmenge der daraus resultierenden Dichotomie fallen der gelebte Islam und die Sufik in ihrer gesellschaftlichen Wirklichkeit.
Ausnahmen bilden Aufsätze von Edwards (1986a und 1987), Naby (1986), Roy (1982-1992) und Utas (1980 und 1988), die sich einzelnen Aspekten der heutigen religiösen Realitäten zuwenden. Sie stützen sich hauptsächlich auf empirisch gewonnene Erkenntnisse. Ihre Arbeiten lenken den Blick auch auf Phänomene wie die Rückbesinnung auf sufische Inhalte als Alternative zum „Islamismus" oder die ökonomische Ausbeutung des *taṣawwuf*, dem sogenannten Pirismus. Allerdings vernachlässigt Roy, der am meisten zur religiösen Situation in Afghanistan publiziert, die historische Entwicklung des Islams und der Sufik. Er überträgt fälschlicherweise die Charakteristika islamischer Mystik in arabischen Ländern auf Afghanistan, das im khorāsānischen und indischen Kontext in eine nicht-arabische religiöse Tradition eingebunden ist.[13]
Informationen zur religiösen Infrastruktur bieten auch Einzmann (1977), Khalīl (1339 h.) und Saldjūqī (1346 h.), die Heiligengräber in Kābul und Herāt auflisten. Zu sufischen Vertretern sind Kurzbiographien, die größtenteils als Hagiographien zu beschreiben sind, erschienen, wie beispielsweise von Asīr (um 1373 h.) und Nūrī (1367 h.). Heranzuziehen sind auch Informationen zur sufischen Infrastruktur in Afghanistans Nachbarländern, wie die von Ewing (1983-1993) und Frembgen (1993) über Pakistan, Gramlich (1965-1981) über Iran sowie Bennigsen (1982-1986) über die zentralasiatischen Republiken.

---

[12] Edwards: „During the 1970s research on Afghanistan expanded widely, particularly in the fields of history and anthropology, but one area that was generally ignored was the study of Islam and its place in Afghan society and politics."(1986a:201).
Naby: „Nor have past works on the country focused on Islamic beliefs and practices among the Afghan elites and the general population in the countryside and their effects on state formation, patterns of allegiance, and social and ethnic coherence. A few anthropolical studies form the exception, but these are less concerned with theology and history of religion than with folk religious custom and superstitions attached or associated with Islam." (1986:125f.).

[13] S. Kapitel I.A. „Islamisierung". Zu Roys Aufteilung der islamischen Mystik in zwei Bereiche - den spirituellen und den marabutischen -, s. Kapitel II.B. „Orden".

Die Quellenlage für die Zeit nach 1978/79 stellt sich grundsätzlich anders dar: Dadurch, daß Afghanistan in das Interesse der Weltöffentlichkeit rückt, beginnen vor allem Journalisten, aber auch Wissenschaftler - in erster Linie Politologen -, sich mit dem Land zu beschäftigen. Das Themenspektrum ist jedoch auf politische und militärische Ereignisse beschränkt, als da sind das sowjetisch-afghanische Verhältnis vor dem Krieg, die Hintergründe der sowjetischen Invasion und die Formation des Widerstandes.[14] Stellvertretend für wissenschaftliche Arbeiten seien - aus der Flut der Publikationen aufgrund ihrer umfassenden Analysen hervorgehoben - Pohly (1992), Rubin (1995) und Samimy (1988-1993) genannt. Aufschluß über Programmatik und Arbeit der Widerstandsorganisationen bieten die von Grevemeyer vorgelegten Sammlungen sogenannter grauer Literatur.[15]
Allerdings wird über den Wandel der Sufik seit 1978/79 - soweit bekannt - nicht geforscht, was nicht verwundert, weil bereits vor dem Krieg die Lebenswelt der islamischen Mystik von wissenschaftlicher Seite nicht thematisiert worden ist. Dem Islam in Afghanistan wird lediglich hinsichtlich des *djihād* und des Aufkommens von Islamismus Interesse entgegengebracht.

Überlegungen zur Methodik

Die Untersuchung ist interdisziplinär konzipiert. Untersucht wird eine im Prinzip sozialwissenschaftliche Fragestellung, begreift man den Gegenstand der Sozialwissenschaften als die Wirkungszusammenhänge von Menschen in von ihnen geschaffenen und veränderten Strukturen.[16] Die Leitidee und die historische Dimension der Sufik in Afghanistan werden mittels der Analyse von Texten erschlossen. Dieses ist die klassische Vorgehensweise der Islamwissenschaft, die die Kenntnis der in der untersuchten Gemeinschaft gesprochenen Sprache und der Quellen des Islams voraussetzt. Auf dem Wege von Feldstudien werden die Wirklichkeit der Sufik und Veränderungen auf politisch-religiösem Gebiet seit 1978/79 erforscht. Bei der hauptsächlich in der Ethnologie angewendeten Arbeitsweise der Feldforschung steht in der vorliegenden Untersuchung das Führen von Interviews als Datensammeltechnik im Mittelpunkt. Die Interdisziplinarität der Untersuchung besteht also darin, daß eine sozialwissenschaftliche Fragestellung methodisch mit islamwissenschaftlichen Literaturstudien und ethnologischer Feldforschung erarbeitet wird.

---

[14] Grevemeyer: „Die wissenschaftliche Beschäftigung mit Afghanistan war bis 1978 weltweit auf einen kleinen Kreis von Fachleuten beschränkt. ... Nach der Machtübernahme durch die Khalq-Parcham-Partei bzw. nach der sowjetischen Invasion änderte sich die Situation. Die Weiterführung sozialwissenschaftlicher Forschung im Land wurde unmöglich, während umgekehrt das Interesse an Afghanistan zunahm. Die Analyse der sowjetisch-afghanischen Beziehungen und des afghanischen Widerstandes wurden zum zentralen Thema. So erschien unter anderem eine Reihe journalistischer Berichte, die zwar gutes Quellenmaterial über den afghanischen Widerstand darstellen, aber nur selten sozialwissenschaftlichen Ansprüchen genügen ... ."(1985:127f.).
[15] S. Kapitel III.B. „Offizielle Sufik und der Widerstand".
[16] Vgl. Fürstenberg (1986:481).

Bei der in „Forschungsstand und Quellenlage" vorgestellten Literatur wird aufgrund der Konzeption der Arbeit nicht in Primär- und in Sekundärliteratur unterschieden: Untersucht werden keine philologischen Texte als solche, sondern ein institutionsähnliches Gebilde, zu dem verstreute Hinweise in der Literatur vorhanden sind. Lediglich die Werke sufischer Autoren und die von den Widerstandsgruppierungen hervorgebrachte graue Literatur könnten als Primärquellen bezeichnet werden, da sie - partiell - aus den Reihen sufischer Vertreter hervorgebracht werden. Für die Bearbeitung der vorliegenden Fragestellungen spielen sie aber nur eine untergeordnete Rolle, so daß sie nicht herausgestellt werden sollen.
Weil sowohl von Journalisten als auch von Wissenschaftlern nur vereinzelte Hinweise zur Einbindung der Sufik in die afghanische Gesellschaft vorliegen und diese gemeinsam mit den Ergebnissen der Feldforschungen zu einem Bild zusammengesetzt werden, wird auch zwischen diesen Quellen nicht weiter differenziert. Es gibt desgleichen keinen Anlaß, die Literatur aufgrund der Sprachen, in der sie jeweils verfaßt ist, voneinander abzuheben. Europäischsprachige Texte stehen gleichberechtigt neben persischen, pashtūsprachigen und arabischen. Dies erklärt, warum das Literaturverzeichnis nicht aufgegliedert ist.

Die Literatur hat ihre besondere Qualität in der - zumeist - vertieften Erforschung von Sachverhalten. Die Informantenaussagen beziehen hingegen ihre eigene Qualität aus ihrer spezifisch immanenten Sicht von - insbesondere für die vorliegenden Fragestellungen - zentralen Gegebenheiten. Beide werden - soweit dies möglich ist - hinsichtlich der Schlüssigkeit ihrer Argumentation und der Glaubwürdigkeit der Daten geprüft. Zwangsläufig bestehen Übereinstimmungen und Widersprüche: zwischen den benutzten Quellen, zwischen den Aussagen von Informanten sowie zwischen schriftlichen und mündlichen Quellen. Tauchen Widersprüche bei zentralen Sachverhalten auf, so werden diese im Text dargelegt. Da sowohl für die schriftlichen Quellen als auch für die Aussagen von Informanten dieselben Bewertungskriterien angelegt werden, sind sie gleichgestellt. Zwischen ihnen wird bewußt keine Hierarchisierung vorgenommen, weil vorausgesetzt wird, daß beide - wie auch die hier vorgelegte Arbeit - potentiell von Subjektivität geprägt sind. Zwischen den Ursachen der Subjektivität könnte differenziert werden, welches jedoch spekulativ bleiben dürfte.

Aufgrund des in Afghanistan geführten Krieges ist es zur Zeit nicht möglich, verbindliche Daten über das Land zu erhalten, geschweige denn eine repräsentative Untersuchung zu den dieser Arbeit zugrunde gelegten Fragestellungen durchzuführen. Wie in den Überlegungen zum Forschungsstand bereits ausgeführt, mußten - von wenigen Ausnahmen abgesehen - Feldforschungen in Afghanistan nach 1978/79 eingestellt werden. Der Autorin war es trotz mehrfacher Versuche nicht möglich, in das Land zu reisen. Der letzte Anlauf, eine Reise nach Herāt in Westafghanistan - dem ehemaligen geistigen Zentrum der Region - zu unternehmen, scheiterte im September 1995: Die Taliban, eine Gruppierung radikal-islamischer Studentenmilizen, marschierten in die Stadt ein und legten Ausländern - und vor allem Ausländerinnen - nahe, sie zu verlassen.[17]

[17] S. Kapitel III.A. „Politische und religiöse Entwicklung".

Forschungen für diese Arbeit konnten deshalb nur unter im Exil lebenden Afghaninnen und Afghanen vorgenommen werden. Auch die Auswahl der Interviewten erhebt nicht den Anspruch, repräsentativ zu sein: Unter den Informanten sind Männer, Städter (Kābuler), Alphabetisierte und Gebildete, Sunniten und Pashtunen überrepräsentiert.[18] Zudem stehen die Eindrücke der Autorin aus Pakistan, vor allem aus den Städten Peshāwar und Islāmābād, in der vorliegenden Arbeit im Vordergrund. Dort hielt sich die Autorin von September bis November 1994 und von September bis Oktober 1995 auf. Außerdem konnten Feldforschungen unter Afghanen in den USA im Dezember 1993 und Januar 1994, in Indien im August 1994 und in der Schweiz, den Niederlanden und in Deutschland gemacht werden.

Zu den Beobachtungen gehören in erster Linie Besuche an Einrichtungen, die mit der Sufik in Verbindung stehen, private Unterhaltungen und Interviews. Interviews sind von privater Unterhaltung zu unterscheiden, weil sie für die Gesprächspartner eindeutig als Interviews identifizierbar sind: Die Interviewerin/Autorin bat um Erlaubnis für das Gespräch und die spätere Verwertung von Informationen. Der Zweck des Interviews wurde als Sammeln von Informationen für die vorliegende Arbeit deutlich gemacht, und das Interview wurde entweder per Tonband mitgeschnitten, oder die Interviewerin machte sich Notizen.[19]

Es ist evident, daß sich die Situation, in der Interviews geführt werden, und die Person der Beobachterin bzw. Interviewerin auf die Antworten der Gesprächspartner und Informanten auswirken können, welches im einzelnen nicht nachprüfbar ist.[20] Es handelt sich hierbei um die sogenannte Reaktivitätsproblematik, wobei verfälschende oder störende Faktoren entweder vom Befrager (Interviewer-Effekte) oder vom Befragten (Befragten-Effekte) ausgehen können.[21]
Der den Informanten dargelegte Kontext der Interviewerin ist, daß sie eine deutsche, nicht-muslimische Doktorandin ist, die sich in Nichtregierungsorganisationen für Afghanistan engagiert, deren Mann Afghane ist, und die sich auf Darī - der afghanischen Variante des Persischen -, aber nicht auf Pashtū verständigen kann. Auch wird das Interesse der Arbeit für die religiöse, kulturelle und soziale Situation Afghanistans dargelegt - wie oben bereits dargelegt -, das sich von dem anderer Untersuchungen seitens westlicher Wissenschaftler und Journalisten, die ihre Aufmerksamkeit vornehmlich dem Krieg und der Flüchtlingsproblematik schenken, unterscheidet.

---

[18] Zu den sozialen Identitäten, s. Kapitel II.A. „Identitäten".
[19] Die Interviewtechnik folgt den theoretischen Überlegungen zum ethnographischen Interview von Fetterman (1989:47ff.) und von Werner & Schoepfle (1987:314ff.).
[20] Bourdieu: „Erkenntnis hängt nicht nur, wie der elementare Relativismus lehrt, von dem besonderen Standpunkt ab, den ein „nach Raum und Zeit festgelegter" Beobachter gegenüber dem Gegenstand einnimmt, sondern auch davon, daß er als Betrachter, der gegenüber dem Handeln einen Standpunkt einnimmt, der sich zurückzieht, um es zu beobachten, um es aus der Entfernung und von oben in Augenschein zu nehmen, die praktische Tätigkeit *zum Gegenstand der Beobachtung und der Analyse* macht." (1976:142).
[21] Vgl. Wiswede (1985:78f.).

Als erste Phase und zur Vorbereitung auf die während der ersten Feldforschung in Pakistan durchzuführenden Interviews wurden von Februar bis August 1994 afghanische Exilanten in Deutschland befragt. Ziel der Interviews war, mit Hilfe offener Fragen ein Grundgerüst der Sufik in Afghanistan zu rekonstruieren und zu testen, wie die Informanten auf einzelne Fragen reagieren. Diese Interviews wurden in bezug auf ihren Aussagewert über die Struktur der Mystik in Afghanistan und als Erfahrung für vor Ort zu führende Gespräche ausgewertet. Die Annahme, daß der Gesamtbereich der Religion und des Glaubens sowie den aus ihm resultierenden religiösen Handlungen tabuisiert sein könnte, wurde nicht bestätigt. Stattdessen zeigte sich, daß beispielshalber direkte Fragen nach sozialer Identität, zu der die Konfession im Islam, die ethnische Zugehörigkeit und das politische Interesse zählen, in einen Tabubereich fallen. Indirekt wurden diese persönlichen Hintergründe der Informanten jedoch zumeist im Verlauf eines Interviews deutlich.

Für die Feldforschung in der Region wurden vermittels afghanischer Schlüsselinformanten Kontakte hergestellt. Die Erfahrung mit Interviews unter afghanischen Exilanten in Deutschland zeigte, daß nur diejenigen sich zu einem Interview bereit fanden, denen die Autorin von dritter Seite angekündigt wurde. Die äußeren Umstände des Lebens im Exil, vor allem in der materiellen und psychischen Notsituation im pakistanischen Exil, in der viele der Informanten leben, erklären, warum die Bereitschaft, ein Interview zu geben, eingeschränkt ist. In einer Zeit, in der eine Familie nicht weiß, wovon sie am nächsten Tag leben soll, ist es einsichtig, daß das Anliegen der Interviewerin, eine wissenschaftliche Arbeit über die strukturelle Einbindung der islamische Mystik in die afghanische Gesellschaft zu verfassen, nicht immer auf Verständnis stößt. Dennoch begegnete der überwiegende Teil der Informanten der Autorin mit großer Offenheit und Herzlichkeit.

Der Form nach wurden die Interviews nicht strukturiert und informell geführt, um auf diese Weise Aspekte erfahren zu können, die nicht aus den Literaturstudien oder bereits geführten Interviews hervorgegangen waren. Es wurde lediglich auf einige offene Leitfragen zurückgegriffen, um das mit dieser Arbeit entwickelte Strukturmodell der Sufik und die Zuverlässigkeit von Aussagen zu überprüfen. Leitfragen waren zum Beispiel: Haben Sie eine persönliche Beziehung zur islamischen Mystik? Welche Einrichtungen und welche Handlungen sind Ihrer Meinung nach mit der islamischen Mystik verbunden? Welche Personen in Afghanistan stehen heute und welche standen in der Vergangenheit in Verbindung zur Sufik?
Mit Informanten, die über vertiefte Kenntnisse von einzelnen Aspekten und Elementen der Sufik verfügten, wurden - wenn sich die Möglichkeit ergab - vertiefte Interviews durchgeführt. In diesen wurden semistrukturierende oder strukturierende Fragen gestellt, um Thesen und Informationen zu testen. Auf offene Fragen bei einem ersten Interview können nach der Auswertung der auf sie gegebenen Antworten in einem zweiten Interview geschlossene folgen. Die Interviews wurden auf Deutsch, Englisch oder Persisch geführt. Für Interviews auf Pashtū stand ein Übersetzer zur Verfügung. Der Zeitrahmen der Interviews variierte zwischen einer halben Stunde und vier Stunden.

Anmerkungen zur Verständlichkeit

- Im Text werden der Lesbarkeit halber ausschließlich männliche Formen verwendet, Frauen sind aber - falls nicht ausdrücklich ausgeschlossen - grundsätzlich miteinbezogen.
- Übersetzungen von nicht auf Deutsch geführten Interviews sind als solche nicht extra kenntlich gemacht. Aus dem angefügten „Verzeichnis der geführten Interviews" geht die Sprache hervor, in der diese jeweils geführt wurden. Handelt es sich um Informationen aus der Literatur, die nicht auf Deutsch verfaßt ist, wird ihre paraphrasierte Wiedergabe im Deutschen auch nicht eigens gekennzeichnet. Allein die Übersetzung wörtlicher Zitate aus dem Persischen oder dem Pashtū, bei denen von der allgemeinen Verständlichkeit - wie im Falle der europäischen Sprachen - nicht ausgegangen werden kann, sind als solche gekennzeichnet.
- Werden zwei Jahreszahlen angegeben, z. B. 3./9. Jahrhundert, so steht die erste für die muslimische Zeitrechnung, die mit der Auswanderung (arab. *hidjra*) des Propheten von Mekka nach Medīna im Jahr 622 nach Christus beginnt. Die zweite Zahl steht für die Zeitangabe n.Chr.. Steht nur eine Jahreszahl, so handelt es sich prinzipiell um die christliche Zeitrechnung. Nur wenn ein h. für *hidjra* hinter der Jahreszahl vermerkt ist, ist die muslimische Zeitrechnung gemeint. Dies ist häufig bei Literaturangaben aus Sprachen des islamischen Gebietes der Fall.
- Religiöse Termini aus der Welt des Islams stammen häufig ursprünglich aus dem Arabischen und sind ins Persische und in andere in islamischen Ländern gesprochene Sprachen übernommen worden. Wenn sie im Persischen wie im Arabischen verwendet werden, so ist dieses bei ihrer erstmaligen Verwendung angezeigt, z. B. Überlieferungskette (arab./pers. *silsila*).
- In der konstitutionellen Verfassung Afghanistans aus dem Jahr 1964 wurden die ursprünglich 14 afghanischen Provinzen in 28 aufgesplittert. Die im Text erwähnten Provinzen beziehen sich auf die Aufteilung seit 1964. Siehe auch Karte 3 im Anhang.
- Folgende Abkürzungen werden verwendet: DVPA für „Demokratische Volkspartei Afghanistans" (englisch: PDPA für „Peoples' Democratic Party of Afghanistan"), EI^1 für „Encyclopädie des Islam" bzw. EI^2 für „The Encyclopaedia of Islam", h. für „*hidjra*", NWFP für North-West Frontier Province, NRO für „Nichtregierungsorganisation", o. S. für „ohne Seitenangabe", o. J. für „ohne Jahresangabe", o. O. für "ohne Ort".

Anmerkungen zur Transkription

- Schlüsselbegriffe der vorliegenden Arbeit und von ihnen abgeleitete Worte sowie eingedeutschte Ausdrücke (wie Kalif, Mongolen etc.) werden der Lesbarkeit halber nicht jedes Mal transkribiert.
- Der Buchstabe *thā'* wie in *thaur* („Stier") wird als <th> transkribiert, *djīm* wie in *djabal* („Berg") als <dj>, *khā'* wie in *khabar* („Nachricht") als <kh>, *dhāl* wie in

dhahab („Gold“) als <dh>, *shīn* wie in *shams* („Sonne“) als <sh>, *'ayn* wie in *'amal* („Tat“) als <'>, *ghayn* wie in *gharb* („Westen“) als <gh>.

- <Ch> steht für den in Persisch und Pashtū, nicht aber im Arabischen vorhandenen Buchstaben *che* wie in *chehel* („vierzig“), <j> für den Buchstaben *zhe* wie in *jūje* („Igel“). Weitere in Persisch und Pashtū, nicht aber im Arabischen existierende Buchstaben sind *pe* (<p>) und *gāf* (<g>).
- Es ist in der Schreibung - und im Arabischen auch in der Aussprache - zwischen dem Buchstaben *ḥā'* wie in *ḥāl* („Zustand“) und dem *hā'* wie im Wort *hadaf* („Ziel“) zu unterscheiden. Im Persischen und im Pashtū hingegen ist ihre Aussprache identisch.
- Bei den Buchstaben <ṣ>, <ḍ>, <ṭ> und <ẓ> handelt es sich um *ṣād*, *ḍād*, *ṭā'* und *ẓā'*, die im Arabischen - nicht aber im Persischen und im Pashtū - als emphatische Laute ausgesprochen werden.
- Aus dem Arabischen abgeleitete Begriffe und Namen werden mit <a>, <i> und <u> vokalisiert. Im Persischen und im Pashtū existieren zudem die Vokale <e> und <o>.

I. Sufische Tradition in Afghanistan

A. Islam und Sufik in der Region

Islamische Mystik: eine Einführung

In der Literatur begegnet uns überwiegend der Begriff „Sufismus" als Umschreibung der islamischen Mystik. Dieser Terminus ist eine Übersetzung des arabischen Wortes *taṣawwuf*, abgeleitet von dem Begriff *ṣūf*, „Wolle". *Taṣawwuf* ist grammatikalisch gesehen das Verbalsubstantiv des V. Stammes von *ṣūf* und beschreibt assoziativ die Gewohnheit der frühen, häufig asketischen, islamischen Mystiker, sich als Ausdruck ihrer mystischen Lebensausrichtung nur mit einer Kutte aus Wolle zu bekleiden.[1]
Die Endung „-ismus" in Sufismus, der Übersetzung von *taṣawwuf*, ist insofern irreführend, als sie auf eine philosophische, politische oder künstlerische Lehrmeinung oder Ideologie hinweist. Vor allem die frühe islamische Mystik ist aber keine systematische Lehre, sondern drückt vielmehr eine besondere Form der Religiosität aus: Gläubige streben durch ihre - individuell unterschiedliche - Art der Hingabe und Versenkung die Vereinigung mit Gott, die *unio mystica* an. Die Übersetzung des Wortes *taṣawwuf* als Sufik, die sich im deutschen Sprachraum mit Fritz Meier durchgesetzt hat, ist eine wertfreie Übersetzung bzw. Wiedergabe des arabischen Begriffs, die auch deshalb in der vorliegenden Untersuchung Verwendung findet.[2]

Die Sufik ist integraler Bestandteil des Islams. Schimmel, eine hervorragende Kennerin der idealtypischen Vorstellungen der islamischen Mystik, charakterisiert die Sufik als die „innere Dimension des Islam".[3] Der aus Balkh in Nordafghanistan stammende Mystiker Maulānā Djalāl ad-Dīn Rūmī (+ 1273) verwendet folgendes Bild für *taṣawwuf*: „Wir [d. h. die Sufis] haben den Kern aus dem Koran herausgenommen und die Schale vor andere [d. h. gesetzesorientierte Religiöse] geworfen."[4] Grundsätzlich existiert in jeder Religion ein äußerer, offensichtlicher Bereich, die Exoterik, und ein innerer, verborgener Bereich, die Esoterik[5]: im Islam die Sufik. So hat auch jede religiöse Frage einen äußeren (arab. *ẓāhir*) und einen inneren (arab. *bāṭin*) Aspekt. Die exoterischen Inhalte wie das Gebet, das Fasten, die Nächstenliebe und die Abkehr vom Bösen werden vom Gesetz, der *sharī'a*, die sich auf Koran, *ḥadīth* („überlieferter Ausspruch des Propheten") und *sunna* („normative Lebensweise des Propheten") stützt, geregelt. Die

---

[1] Vgl. Massignon in EI[1], Artikel zu *taṣawwuf*. Vgl. auch Ḥabībī (1984:898ff.).
[2] S. Meier (1976:117ff.).
[3] Schimmel (1990:158).
[4] Persisches Zitat: *mā z qur'ān maghz-rā bar-dāshtīm, pūstesh-rā pīsh-e dīgarān andākhtīm*. Rūmī, *mathnawī*.
[5] Als Alternative zum Begriff Esoterik bzw. esoterisches Wissen, dem arab. *'ilm al-bāṭin*, das in den letzten Jahren einen pejorativen Beigeschmack bekommen hat, schlägt Radtke (1994b:52) „Psychagogik" oder „innere Wissenschaft" vor.

esoterischen Inhalte wie der Glaube, die Dankbarkeit gegen Gott, die Reinheit und die Abkehr von der Selbstsucht durch Bekämpfung der Triebseele (arab. *nafs*) gründen auf mystischen Quellen.[6]

Religiosität und Glaube, die sich nicht auf Buchstabentreue gründen, nicht „orthoprax" sind, zeichnen sich durch Individualität aus.[7] Gerade in der Sufik existiert nicht die Vorstellung, daß nur ein einziger Weg zu Gott führt. Selbst die Begründer einer eigenen mystischen Schule betonen, daß es neben dem von ihnen eingeschlagenen Einweihungsweg (*ṭarīqa*) noch andere Pfade gebe, die zur Erkenntnis von Gottes Einheit (*ḥaqīqa*) führen.

Kadkanī betont, daß nicht nur eine Auffassung davon existieren könne, was eigentlich Sufik sei. Für ihn besteht *taṣawwuf* aus der Begegnung von Kunst und Religion (pers. Zitat: *taṣawwuf, bar khord-e honarī bā madhhab ast.*) Dem persischen Gelehrten zufolge stellt die gnostische Erfahrung die künstlerische Sichtweise in bezug auf die Religion dar (pers. Zitat: *tadjrube-ye 'irfānī, bīnesh-e honarī nisbat be dīn ast.*) Weil nun jeder Mensch ein anderes Verständnis von Kunst und somit auch von Religion habe, gebe es unendliche viele Auffassungen darüber, was *taṣawwuf* ausmache. Am Anfang des Islams sei die Sufik eher asketisch gewesen, erst im Laufe der Zeit hätten sich ihre künstlerischen Aspekte entfaltet. Aber auch Zeitgenossen hätten unterschiedliche Zugänge zur Religion, so daß beispielsweise die Annäherung von Maulānā Rūmī und von Ibn 'Arabī (+1240) an die Religion zwei verschiedene künstlerische Begegnungen und auch Schulen der Mystik widerspiegelten.[8] Das Gesicht des Islams in Afghanistan und der umliegenden Region ist - wie mit dieser Arbeit deutlich werden soll - von der islamischen Mystik geprägt. Daher stehen viele der religiösen Handlungen in enger Verbindung zur Kunst, vor allem zu Poesie und Musik.[9]

Die historische Entwicklung der Sufik zeichnet sich dadurch aus, daß sie sich immer stärker organisiert. An die Stelle des einzelnen Asketen treten im Laufe der Zeit Orden, die in der gesamten islamischen Welt Vertretungen unterhalten. Die Sufik verzahnt sich zunehmend mit anderen gesellschaftlichen Bereichen, wie der Kultur und der Politik. Auf diese Weise wird sie zu einer festen Einrichtung der Gesellschaft. Die Geschichte der organisierten Sufik ist im Kontext der Beziehung zwischen mystischer Kontinuität - in der Form der Initiationsketten der Orden (*silsilahā*) sowie erblicher und spiritueller Deszendenz - und politischer, sozialer und kultureller Diskontinuität zu begreifen. Die Sufik bildet einen konstanten religiösen und sozialen Integrationsfaktor, auch in Zeiten politischer Desintegration. Zu jeder Zeit hat die Sufik ihre Position in der Gemeinschaft der Muslime (arab. *umma*) behaupten können.

---

[6] *Nafs* ist im Arabischen feminin.

[7] Der Begriff „orthoprax" wird von W. Cantwell Smith an der Stelle von „orthodox" eingeführt, da er meint, daß es in den Sprachen der Ländern, in denen der Islam verbreitet sei, keine Entsprechung zu „orthodox" gebe. Cantwell Smith: „The word usually translated 'orthodox', *sunni*, actually means rather 'orthoprax', if we may use the term. A good Muslim is ... one whose commitment may be expressed in practical terms that conform to an accepted code." (1957:28).

[8] Kadkanī (1372 h.:9f.).

[9] S. vor allem Kapitel I.A „Mystik in der Literatur: von Anṣārī bis Ḥamze Shinwārī" und Kapitel II.C. „Musik, Poesie und Sufik".

Bei der Verwendung des Begriffes „Sufi" stellt sich ein grundlegendes Problem, das immer wieder zu Mißverständnissen führt: Ein weit gefaßter Personenkreis wird als „Sufis" oder „islamische Mystiker" tituliert, ohne daß ein einvernehmliches Vorverständis darüber bestünde, wer unter einem Sufi oder einem islamischen Mystiker zu verstehen ist. Hudjwīrī unterscheidet zwischen einem *ṣūfī*, einem *mutaṣawwif* und einem *mustaṣwif*. Der *ṣūfī* ist derjenige, der die diesseitige Welt nicht mehr wahrnimmt und nach der einzigen Wahrheit sucht. Der *mutaṣawwif* folgt dem *ṣūfī*, er ist auf dem Weg, ein *ṣūfī* zu werden. Der *mustaṣwif* ist ein „Angeber" oder „Pseudo-Sufi", der einige Begriffe aus dem *taṣawwuf* kennt, aber keinesfalls dem sufischen Pfad (*ṭarīqa*) folgt.[10] Seiner Differenzierung schließen sich aber nicht alle an. Infolgedessen wird dieselbe Titulierung gleichermaßen für sehr unterschiedliche Menschen verwendet: für den spirituell Entrückten, für den religiöse Gelehrte in den mystischen Lehrbüchern des 9.-11. Jahrhunderts beschreiben, für den Pir in der Gegenwart, dessen Anhänger ihm spirituelle Fähigkeiten zuschreiben, und für den Dichter, der mystische Themen aufgreift oder von mystischen Motiven inspiriert wird.[11]

Das Problem der mangelnden bzw. nicht übereinstimmenden Auffassung davon, wer ein Sufi ist, spiegelt sich auch in Afghanistan im heutigen Sprachgebrauch wider: Informant 16, ehemals Professor an der Kābuler Universität, erklärt, daß er seit 40 Jahren auf der Suche nach einem Sufi und Lehrer sei, dessen Schüler er werden könne, aber bis jetzt habe er zu seinem Bedauern keinen einzigen Sufi in seinem Leben getroffen.[12] Er fügt hinzu, daß es zwar Leute gebe, die sich Sufis nennten oder genannt würden, diese aber mit seinem Verständnis von einem Sufi nichts gemein hätten. Informant 34 (ehemaliger Dozent für Literaturwissenschaften an der Universität Kābul) bestätigt, daß der Begriff Sufi seine ursprüngliche Bedeutung verloren habe und als ein Begriff der Vergangenheit gewertet werden müsse. In Übereinstimmung mit ihnen meint Informant 11, einer der politischen Köpfe der Verfassung von 1964, daß es in Afghanistan keine Sufis gebe, nur Menschen, die sich selbst so bezeichneten oder so bezeichnet würden. Pīr Gilānī (Informant 39), der in der Sekundärliteratur immer wieder als einer der führenden Sufis Afghanistans dargestellt wird, sagt über sich selbst: „Ich bin kein Sufi. Die Leute nennen mich nur so."[13] Ein pakistanisches Ehepaar (Informanten 14), das eng an einen Pir in Peshāwar angebunden ist, nennt auf der anderen Seite auf die Frage, ob es weitere mögliche Interviewpartner zum Thema islamische Mystik in Afghanistan vorschlagen könne, ein Heiligengrab in der Nähe von Peshāwar, an dem es „nur so vor Sufis wimmelt".

---

[10] Vgl. Hudjwīrī (1371 h.:40).

[11] Elwell-Sutton kritisiert beispielsweise Idries Shah, der viele Abhandlungen über die islamische Mystik verfaßt hat: „One of his most misleading practices is indiscrimately to label every Islamic poet, personality, religious movement, as „Sufi" ...". (1975:13).

[12] Prof. Elham (Informant 16) hat über Hudjwīrī gearbeitet und u.a. in der afghanischen Zeitschrift *adab* („Literatur"), die 1978/79 eingestellt wurde, über ihn publiziert.

[13] Zitat: „*man ṣūfī nīstam, faqaṭ mardom man-rā ṣūfī miguyand.*" Allerdings muß in Betracht gezogen werden, daß er dieses äußert, als eine westliche Doktorandin, die über die Strukturen der islamischen Mystik in Afghanistan arbeitet und seiner Erfahrung nach einen kritischen Standpunkt haben dürfte, ihn interviewt; ansonsten basiert seine Existenz darauf, daß seine Anhänger ihn Sufi oder Pir nennen und ihn als einen solchen verehren (s. Kapitel II.B. „Offizielle Vertreter der Sufik").

Voraussetzung, ein Sufi zu werden, ist zum einen, ein gläubiger Muslim zu sein und zum anderen, dieses ganzheitlich zu leben. Ein Sufi ist ein von der Liebe zu Gott erfüllter Mensch, der sein ganzes Leben nach dem in Gott erkannten Guten ausrichtet. In dieser Arbeit soll unter einem Sufi ein islamischer Mystiker verstanden werden, der die in den Originalschriften der frühen großen mystischen Meister niedergelegten Lehren befolgt und sein Leben als gläubiger Muslim gestaltet, insofern auch als orthopraxer Mystiker bezeichnet werden kann.[14] Der Begriff Vertreter der Sufik hingegen wird wertfrei verwendet. Mit ihm sollen bestimmte Personen in der Gesellschaft, die jeweils Teilbereiche der mit der islamischen Mystik in Verbindung gebrachten Handlungen repräsentieren, bezeichnet werden.

Islamisierung

Der geographische Raum, in dem sich der heutige Staat Afghanistan befindet, ist seit ca. 1000 v. Chr. bis heute unter den drei Bezeichnungen „Āryānā", „Khorāsān" und „Afghānistān" bekannt. Unter der vom 3. bis 7. Jahrhundert herrschenden Dynastie der Sāsānīden wurde der Begriff Khorāsān, „Land des Ostens", eingeführt, weil es im Osten ihres Einflußgebietes lag.[15] Die Region Khorāsān umfaßte das heutige Afghanistan, Ostiran und die südlichen mittelasiatischen Länder. Die Größe und geographische Lage als Durchzugsgebiet wichtiger Handelswege bewirkte, daß Afghanistan einen kulturellen Schmelztiegel bildete. Ḥabībī bezeichnet alle geistigen und materiellen Bewegungen, die seit Jahrtausenden in dieser Gegend ihren Einfluß geltend machen konnten - die der Weden, Zarathustras, der Griechen, der Buddhisten und des Islams - als Bestandteile der afghanischen Kultur, *farhang-e afghānī*.[16]

Einer solchen kulturellen Vielfalt sahen sich die arabischen Eroberer in Afghanistan im ersten islamischen, also im siebten Jahrhundert christlicher Zeitrechnung, gegenüber. Bei ihren gewaltsamen Islamisierungsversuchen stießen sie auf den Widerstand lokaler Fürsten; kriegerische Auseinandersetzungen mit ihnen und zwischen lokalen Gruppen sowie die Heterogenität der zu Konvertierenden drosselten die Erfolge der anderswo siegreichen muslimischen Eroberer. Erst im 9. Jahrhundert war die überwiegende Zahl der khorāsānischen Gebiete islamisiert.[17]
Hochburgen einheimischer Kulturen wehrten sich noch länger gegen die Islamisierung: Bāmiyān als buddhistisches Zentrum wurde erst in der Spätzeit der 'Abbāsīden (12./13. Jahrhundert) zum Islam konvertiert, in Sīstān hielten sich bis zum 11. Jahrhundert die

---

[14] Radtke versteht unter Sufi nur den islamischen Mystiker des 9. und 10. Jahrhunderts, der strikt die *sunna* befolgt, also orthoprax ist (1994a:302f.).
[15] Araber übersetzten Khorāsān als „Ort des Sonnenaufgangs" (*maṭla' ash-shams*). Nach Ghobār wurde der Begriff im Persischen abgeleitet von *khor* („Sonne") und von *āsān* („Ort") (1326 h.:1 und 1359 h.:9).
Daß das heutige Afghanistan ein Nachfolger des alten Khorāsān ist, unterstreicht auch der Iraner Afshār (1362 h.:1ff.).
[16] Ḥabībī (1368 h.:84ff.).
Zu den früheren Kulturen in dieser Region, s. auch Ghobār (1346 h.:167ff.).
[17] Vgl. Ghirshman in EI^2, Artikel „Afghanistan".

Zoroastrier. Die streng puristischen Khāridjiten hatten maßgeblichen Anteil an der Konvertierung besonders abgelegener Gegenden.[18] In das sogenannte *kāfiristān* (pers., „Land des Unglaubens") im Nordosten von Kābul und heutigem Grenzgebiet zwischen Afghanistan und Pakistan zog der Islam letztendlich erst Ende des 19. Jahrhunderts ein.[19] Wichtig für das Verständnis des Islams in Afghanistan ist, daß trotz der Konversion zum monotheistischen Glauben viele Elemente aus vorhergegangenen Religionen, wie zum Beispiel schamanistische Praktiken, in die muslimischen Vorstellungen inkorporiert wurden und zu Teilen bis zum heutigen Tag überdauert haben.

Mit dem Islam gelangte die arabische Sprache nach Afghanistan: Vor allem der religiöse Wortschatz in den bis 1979 offiziellen Staatssprachen Darī und Pashtū, aber auch in anderen einheimischen Sprachen wie Uzbekisch oder Turkmenisch (die neben anderen 1980 von der Regierung ebenfalls zu Nationalsprachen erklärt wurden), besteht fast ausschließlich aus arabischen Termini.[20] Bis in die Gegenwart führt dies zu großen Problemen hinsichtlich eines tieferen Verständnisses der islamischen Lehre. Die Übersetzung des Korans in andere Sprachen lehnte und lehnt ein Teil der islamischen Rechtsgelehrten als verboten ab. Kinder und Erwachsene haben über Jahrhunderte Koransuren in einer für sie fremden Sprache auswendig gelernt, weil man die Suren beim Ritual arabisch rezitieren muß. Dies hat sich nicht geändert, wie sich bei Interviews und Beobachtungen zeigte.[21] Nach dem Inhalt der von ihnen rezitierten Koranverse (arab. *āyāt*) befragt, vermochten nur diejenigen, die eine religiöse Ausbildung und arabischen Sprachunterricht absolviert hatten, zu antworten. Ohne daß gesichertes statistisches Material vorläge, ist aber davon auszugehen, daß diese eine sehr geringe Minderheit in Afghanistan stellen.

Auf einer Seite steht also die weitgehende Unkenntnis der religiösen Quellen des Islams seitens des Großteils der Gläubigen. Wissen und Bildung in Afghanistan basierten andererseits über Jahrhunderte auf islamischen Quellen und fanden ausschließlich im religiösen Rahmen statt. Jeder gebildete Mensch war gleichzeitig ein religiös gebildeter. Dies änderte sich erst mit dem säkularisierten Schulsystem im 20. Jahrhundert, wobei in der Gesellschaft weiterhin einer religiösen Ausbildung, die in jüngerer Zeit mit einer säkularen verbunden sein konnte, ein hoher Stellenwert beigemessen wurde. Auch Beamte waren religiös gebildet, so daß die religiösen Kräfte im Staatsapparat über starke Einflußmöglichkeiten verfügten. Dupree spricht von zwei Ebenen des Islams in Afghanistan: dem literaten Islam der alphabetisierten und gebildeten Afghanen und dem illiteraten Islam der Analphabeten.[22]
Die Religion bildet im Lebensalltag einen elementaren Halt, weil sie für den Großteil der Gläubigen Ort und Zeit strukturiert. Das Dorf hat die Moschee zum Mittelpunkt, sie bestimmt den Tages-, Jahres- und Lebensrhythmus. Fünfmal täglich wird zum Gebet

---

[18] Vgl. Bosworth (1984:12ff.).
[19] S. Kapitel I.B. „Die Zeit 'Abdur Raḥmāns".
[20] Utas: „There is, in fact, a marked dichotomy in traditional Afghan education between the heavily Arabicised theological learning and the basically Persian literary culture." (1988:96).
S.u.: „Mystik in der Literatur: von Anṣārī bis Ḥamze Shinwārī".
[21] Vgl. Informanten 23, 27, 43, 50.
[22] Vgl. Dupree (1966:270).

gerufen. In der Moschee findet der religiöse Höhepunkt der Woche, das Freitagsgebet, statt. Die religiösen Feste und Übergangsriten werden in ihr begangen, und Reisende können in ihr übernachten.

Afghanistan als ein Sammelbecken von Kulturen und die Tatsache, daß die Sprache der Religion eine Fremdsprache geblieben ist, haben mit dazu beigetragen, daß sich in Afghanistan ein eigenes Gesicht des Islams entwickelte. Dieses wird immer wieder als *ṭarīqa*-Variante des Islams, im Vergleich zu eher orthopraxen Ausprägungen des arabischen Islams, der *sharī'a*-Spielart, bezeichnet.[23] Die Bezeichnung als *ṭarīqa*-Islam macht deutlich, daß die Sufik dieses Gesicht geprägt hat: Die Orden, mystische Dichter und weitere sufische Vertreter haben ihren Beitrag dazu geleistet, der im Konvertierungsprozeß beim Vorrücken des Islams Richtung Zentralasien und Indien seinen Anfang genommen hat. Die Sufik, die Verbindungen zu mystischen Elementen anderer Religionen entwickelte, die eine kulturelle Tradition in dieser Region besaßen, verfügte über integrierende Kräfte. Sie schaffte es, der politisch-kulturellen Desintegration zu begegnen und das Vakuum zu füllen, das durch das Aufoktroyieren zunächst einer fremder Kultur in Form des arabischen Islams entstanden war[24]: In der Sufik fanden die Konvertierten Wert- und Glaubensvorstellungen wieder, mit denen sie bereits vertraut waren. Die Kombination von vorislamischen einheimischen religiösen Vorstellungen mit denen des Islams läßt die islamische Mystik ein für diese Region eigenes Gesicht, dessen Züge von Musik und Poesie mitgepägt werden, entfalten. Ḥabībī unterstreicht diese These, weil der Islam in Afghanistan seiner Meinung nach auf einer Mischung aus den islamischen Traditionen beruht, die mit Komponenten der vorhergehenden Kulturen durchsetzt wurden. Daraus resultiere die spezifisch afghanische Kultur, *farhang-e khāṣṣ-e afghānī*. Die fremde arabische Lebensart ist seines Erachtens nicht übernommen worden.[25]

Bei den Informanten besteht keine einhellige Meinung über die Ursprünge der Sufik in der Region. Während Informant 16 (ehemals Professor an der Universität Kābul) und Informant 19 (religiöser Vertreter aus Qandahār) überzeugt sind, daß *taṣawwuf* sich einzig und allein auf islamische Quellen, also Koranverse und Traditionen von Muḥammad, gründe, buddhistische und christliche Einflüsse keine Rolle spielten, meint Informant 18 (Sohn von Pīr-e Tagāb), daß in die afghanische Mystik viele Praktiken und Techniken aus anderen Religionen eingeflossen seien. Besonders wichtig unter ihnen sei die Konzentration und Meditation.[26] Da der Glaube der neu bekehrten Muslime am Anfang nicht sehr stark gewesen sei, hätten sie einfache Übungen zu seiner Vertiefung gebraucht: Sie schliefen und aßen wenig. Solche Übungen, deren Schwierigkeits-

---

[23] Vgl. Informanten 6, 8, 16, 49 und afghanische Historiker.
Nizami: „Considered in the broad perspective of Islamic history, a significant constribution of the sufis was that they removed the contradictions between static theology and the rapidly changing conditions of life." (1352/1974:81).

[24] Diese These vertritt auch Mangol-Bayat in ihrem Buch „Mysticism and Dissent: Socio-Religious Thought in Qajar Iran". New York 1982.

[25] Ḥabībī (1368 h.:84ff.).

[26] Informant 25 verwendet folgendes Bild: Meditation hat die Konzentration zum Ziel, um Seele, Körper und Gehirn zu stärken und Probleme zu lösen, vergleichbar mit Sonnenstrahlen, die mittels einer Lupe konzentriert werden können.

grad sich im Verlauf der Entwicklung eines Sufi immer weiter steigerte, seien bereits in der vorislamischen Zeit in Afghanistan vorhanden gewesen. Nach Informant 17 (Enkel Pīr-e Tagābs und Mitarbeiter einer NRO in Peshāwar) und Informant 25 (Journalist und Schriftsteller) hat die Sufik den Islam um die Beruhigung und Ausgewogenheit der Seele bereichert; in Afghanistan habe sich die Mystik mit Hilfe der Literatur durchgesetzt, der deshalb eine zentrale Bedeutung zukomme. Die Tragweite des *taṣawwuf* sprengt nach Dafürhalten der Informanten 14 den Rahmen des Islams, sogar den des Islams, des Christentums und des Buddhismus zusammen. Nach Informant 15, einem in die Chishtīya initiierten Schriftsteller, gab es die Sufik lange vor dem Islam, nur habe sie z. B. bei den Christen einen anderen Namen gehabt. Seiner Meinung nach erfüllt *taṣawwuf* in Afghanistan vorrangig die Funktion der Bewußtseinsbildung. Für Informant 7, einen im deutschen Exil lebenden Dichter, ist der Islam in Afghanistan untrennbar mit der Sufik verbunden, und wenn Islamisten verstärkt seit 1978/79 versuchten, die sufischen Elemente aus dem Islam zu eliminieren, so sei dies eindeutig ihrer Beeinflussung aus dem Ausland zuzuschreiben, stelle einen Bruch mit der afghanischen Tradition und Kultur dar und führe zur Entwurzelung.[27]

Über das sufische Antlitz hinaus entwickelte der Islam in der heutigen Region Indien, Pakistan, Afghanistan und Zentralasien spezifische Züge: Die Ṣafawīden errichteten im 16. Jahrhundert in Iran eine schiitische Dynastie, welche die weiter östlich liegenden vorwiegend sunnitischen Gebiete von dem Kerngebiet sunnitischen Islams im Nahen und Mittleren Osten abtrennte. Von den Ursprungsorten des Islams in der arabischen Welt losgelöst, entwickelten sich im Großraum Indien eigene sunnitische Zentren. Im Laufe der Jahrhunderte entstanden zahlreiche Ausbildungsstätten, die selbständige religiöse Autoritäten hervorbrachten und sich nur peripher am arabischen Islam orientierten. Das spezifische islamische Gesicht der Region wird also geprägt durch die *ṭarīqa*-Spielart, die kulturelle und sprachliche Unterscheidung von der arabisch-islamischen Welt und eine eigenständige sunnitische Tradition.

In Afghanistan präsente Orden

Bereits ab dem 11. Jahrhundert christlicher Zeitrechnung bildeten Pirs ihre begabtesten Schüler nach dem Prinzip der spirituellen Deszendenz zu Stellvertretern bzw. Nachfolgern (arab./pers. *khalīfe*, Pl. *khulafā'*) aus.[28] Bei der von einigen Gruppen verfolgten Leitlinie der erblichen Deszendenz wurden und werden Kinder, zumeist Söhne eines Pir, nicht automatisch, jedoch häufig seine Nachfolger.[29] Dieses Prinzip geht davon aus,

---

[27] S. Kapitel III.A. „Islam, Mudjahedin und Kābuler Regime".

[28] Gilsenan: „... khalifas ... *are* supposed to be men capable of taking the place of the Sheikh in more than an organisational sense. They have to teach, advise, watch over, serve, coordinate mutual assistance and the practical dimension of fraternity, as well as deal with disputes, guard money, write elaborate reports to the head office, recruit, and defend the group against local opposition where it occurs." (1985:192).

[29] Curie: „However, the fact that spiritual prestige could be inherited through ties of lineal descent meant that a type of shaykh very different from this ideal could flourish. This is particularly evident in the religious life of rural areas where almost every village has its hereditary shaykh." (1989:6).

Spiritualität sei in die Wiege gelegt und eröffnet auch sufisch nicht ausgebildeten Nachkommen die mystische Führerschaft. Menschen können auf diese Weise infolge von Geburt und nicht aufgrund von Wissen und Spiritualität zu Lehrern der Sufik werden. Oftmals trat und tritt in den sufischen Orden (arab./pers. *ṭarīqa*, Plural *ṭarīqāt* und *ṭuruq*) Konkurrenz zwischen spirituellen und erblichen Nachkommen auf.

Im Laufe der Zeit entwickelten die Orden ein Gefüge aus Stammhäusern und Dependanzen, welches sich in der gesamten islamischen Welt ausbreitete. Eaton schreibt:

> „Named after their founders, these schools soon coalesced into stable organizations, or orders, whose networks crisscrossed the Muslim world and beyond, knitting together widely scattered communities with shared literatures and spiritual genealogies." (1993:21)

Die Popularisierung der Orden führte zu einer grenzenübergreifenden Identitätsstiftung durch gemeinsame sufische Orientierungen und Genealogien.

Es entfaltete sich aber auch eine Konkurrenzsituation zwischen den Orden. Es entstanden Rivalitäten in den Fragen, welcher Orden mehr Adepten gewinnen und welcher größeren gesellschaftlichen Einfluß erringen konnte. Schüler ließen sich von mehreren Orden gleichzeitig aufnehmen. Auf diese Weise hatten sie die Wahl zwischen mehreren religiösen Netzwerken und an diese geknüpfte gesellschaftliche Bindungen, welche für persönliche wirtschaftliche und soziale Vorteile einen Ausschlag zu geben vermochten. Trotz zum Teil in den Lehrschriften festzustellender Widersprüche - beispielsweise die Ablehnung des Kultes um die Heiligen (*auliyā'*) seitens der Naqshbandīya und dessen Tolerierung durch andere Orden - war und ist eine solche Mehrfach-Initiation in der Praxis unproblematisch. Für denjenigen, der in der vorliegenden Arbeit als „wahrer Sufi" bezeichnet wird, führen die Lehren aller Orden zu Gott. „Normale" mit der Sufik assoziierte Gläubige stellt die Mehrfach-Initiation nicht vor ein Problem sich widersprechender Lehrmeinungen, weil diese nicht in die Tiefen der Ordensregeln vordringen. Dabei ist zu bedenken, daß bereits in der Anfangsphase der Ordensgründungen ein Großteil der Initiierten weltlichen Berufen nachging, also ihre Beschäftigung mit dem diesseitigen Leben den dominanten Teil ihrer Zeit in Anspruch nahm. Bis in die heutige Zeit kann für den indischen Subkontinent und Zentralasien nachgewiesen werden, daß Gläubige sich zu mehreren Orden gleichzeitig zugehörig fühlen.

Daß über Jahrhunderte hinweg ein großer Teil der afghanischen Gläubigen in einen oder mehrere Orden initiiert gewesen ist, kann aufgrund vorliegender Quellen, wie beispielsweise Hagiographien, nur vermutet werden. Kakar schreibt:

> „... most Afghans followed one mystic order or another (*tariqa*). ... Also, there are numerous references in literature to *darweshes*, *qalandars*, and *faqirs*, who were probably the followers of one order or another... ." (1979:151f.)

Diese für die Zeit von 'Abdur Raḥmān getroffene Feststellung läßt sich tatsächlich nicht viel genauer spezifizieren, da keine Untersuchungen über die afghanischen Ordensnetzwerke vorliegen. Idealtypische Vorstellungen der Sufik, die für den Kontext dieser Arbeit nur von untergeordnetem Interesse sind, wurden hingegen immer wieder

dargestellt und analysiert, auch von afghanischen Historiographen und Religionswissenschaftlern. Die Gläubigen jedoch, die den Orden angehören und deren Lehren praktizieren, stehen nicht im Mittelpunkt der Untersuchungen.

Das zu den Orden und deren Vertretern vorhandene Material westlicher Autoren, wie beispielsweise das von Roy, macht zwei Familien, die einen Zweig der Qādirīya vertretenden Gīlānīs und die die Naqshbandīya repräsentierenden Mudjaddidīs, als die sufischen Vertreter Afghanistans aus. Diese stehen jedoch nur für einen Teil der *ṭarīqa*-Strukturen, haben aber wegen ihrer Nähe zum Königshaus und somit zur Zentralregierung als offizielle Vertreter der Sufik immer im Rampenlicht gestanden.[30] Da es aufgrund der Situation zur Zeit vor Ort nicht möglich ist, eine quantitativ und qualitativ befriedigende Bestandsaufnahme zu den heutigen Ordensnetzwerken in Afghanistan durchzuführen und zudem zu befürchten ist, daß ihre Strukturen vom Krieg grundlegend in Mitleidenschaft gezogen worden sind, bleibt keine andere Alternative, als sich auf verstreute Hinweise in der Literatur und von Informanten zu verlassen.[31]

Die nachstehend aufgeführten Orden sind der Chronologie ihrer Entstehung respektive den Lebensdaten ihrer Gründerväter nach angeordnet. Eine Auflistung nach ihrer Verbreitung soll nicht vorgenommen werden, da es sich hier nur um sehr vage und nicht belegbare Schätzungen handeln könnte, welche durch die zahlreichen Mehrfachinitiationen noch erschwert würden. Es werden kurz die Entstehungsgeschichte der Orden, ihre Geschichte in Afghanistan und die für die drei im afghanischen Kontext wichtigen Orden - Qādirīya, Chishtīya und Naqshbandīya - zentralen Verhaltensregeln (*ādāb*) aufgeführt.

Afghanen nennen die Maulāwīya als einen in Afghanistan vertretenen Orden, da er durch Maulānā Rūmīs Abstammung aus Balkh seine Wurzeln im Land hat; es liegen aber keine Anhaltspunkte darüber vor, daß er in organisierter Form hier vertreten wäre. Vielmehr gibt es viele Verehrer von Maulānās Poesie und poetische Zirkel, die sich speziell mit seinem Werk beschäftigen.[32] Da über Organisationsformen der *bī-shar'*-(„außerhalb der islamischen Gesetzgebung") Gruppen in Afghanistan keine Daten vorliegen, sondern immer nur einzelne Repräsentanten dieser Gruppen erwähnt werden, wird auf sie in diesem Abschnitt nicht Bezug genommen. Es sei vielmehr auf Kapitel II.B. „Heteropraxe Vertreter der Sufik" und „Mit der Sufik assoziierte Gruppen" hingewiesen.

Am Namen zu erkennen ist, daß der Gründervater eines der ältesten islamischen Orden, der **Qādirīya**, mit dem Namen al-Gīlānī (+1166) aus Gīlān stammte, einem persischen Ort am Kaspischen Meer. Als junger Mann kam er nach Baghdād. Weil er nicht nur als Stifter dieses Ordens, sondern auch als Oberster aller islamischen Heiligen - das gilt auch für das heutige Afghanistan, Indien und die ganze Region - Verehrung genießt,

---

[30] S. Kapitel II.B. „Offizielle Vertreter der Sufik".
[31] S. Einleitung „Forschungsstand und Quellenlage".
[32] S.u. „Persischsprachige Dichter" und Kapitel II.C. „Musik, Poesie und Sufik".

trägt er viele Beinamen wie *ghauth-e a'ẓam* („der große Beistand") und *pīr-e pīrān* („Oberhaupt aller mystischen Führer").[33] 'Abd al-Qādir folgte nicht nur dem sufischen Pfad, sondern war auch Rechtsgelehrter der ḥanbalitischen Schule.[34]

Der Einfluß der Qādirīya in Indien vor der Moghulzeit war sehr beschränkt. In der Moghulzeit machte vor allem Dārā Shikūh (+ 1659), jüngerer Bruder und Rivale Aurangzebs, diesen Orden populär, so daß er sich zum am stärksten verbreiteten Orden in Indien entwickelte.[35] Wohl der bekannteste Qādirī Pir in Indien im 17. Jahrhunderts war Shaykh Noushad, der Schüler von Nordindien bis nach Kābul hatte. Einer von ihnen, Khwādje Muḥammad Fuzayl, wurde als sein Kalif nach Kābul geschickt.[36] Besonders im 19. Jahrhundert verstärkte die Qādirīya ihren Einfluß unter den pashtūnischen Stämmen in Ostafghanistan, was Pīr Nadjm ad-Dīn, bekannt als Hadda Ṣāḥib, zuzuschreiben ist.[37]

Zu Beginn des 20. Jahrhunderts verstärkte sich der Einfluß des Ordens in Afghanistan weiter: Die Familie eines Bruders des sogenannten Naqīb Ṣāḥib, dem von den osmanischen Herrschern so benannten spirituellen Oberhaupt des Ordens im Ḥidjāz, ließ sich zunächst in Quetta und dann auf Einladung des afghanischen Königshauses in Chahārbāgh im östlichen Nangarhār nieder. Dieser Zweig der Gīlānī-Familie etablierte auf der Basis von Eheschließungen enge Beziehungen zur Königsfamilie. Gleichzeitig bezeichnen sich die Gīlānīs als *sādāt*, also Abkommen vom Propheten, und als Pashtūnen, was der Assimilierung mit dem afghanischen Zweig der Dorrānī zuzuschreiben ist. Die Familie verfügt also als Pophetenabkommen und als Pirs über doppelte religiöse Autorität.[38]
Allerdings hat die Gīlānī-Familie nicht das Monopol auf die Vertretung der Qādirīya in Afghanistan: Die Qādirī-Zweige im Norden und Westen des Landes, abgesehen von Kalifen der Gīlānīs, agieren unabhängig von der Familie. In Shindand z. B. vertreten sie die Initiationskette von 'Abdur Raḥmān Ibn Auf und führen nach Ansicht von Roy im Vergleich zum Gīlānī-Zweig ein weitaus unverfälschteres religiöses Leben im Sinne des religiösen Ideals.[39]

Der Gründervater der Qādirīya verkörpert als Oberster aller Heiligen das Ideal und Inbild eines Gottesfreundes. Von 'Abd al-Qādirs Leben werden zahlreiche Legenden überliefert: Über seine Person herrscht Uneinigkeit in der islamischen Welt, keine richtungsweisenden *ādāb* sind von ihm überliefert.[40] Die von Anhängern des Ordens

---

[33] In Afghanistan und Umgebung wird er häufig auch *pīr-e dast-gīr* - Lehrer, der den Schüler an die Hand nimmt - oder *ghauth-bakhsh* - derjenige, der die Geburt eines Kindes ermöglicht hat - genannt. Diese Bezeichnungen tauchen in der modernen Alltagssprache auf, als Anrufung in angespannten Situationen.
[34] Im islamischen Recht koexistieren fünf verschiedene Schulen: die Ḥanbalīya zählt wie die in Afghanistan vorherrschende Ḥanafīya zu den vier sunnitischen.
[35] Gaborieau: „Elle devient et restera l'ordre le plus populaire du sous-continent." (1985:112).
[36] Vgl. Rizvi (1978:54ff.).
[37] Vgl. Kapitel I.B. „Pufferstaat zwischen den Kolonialmächten".
Dupree: „Most Pushtun follow the *tarika* of Pir Baba (also called Ghaus-ul Azam Dashtagir), whose real name was Abdul Qadir al-Jilani, and who is buried in Baghdad." (1980:103).
[38] Zu Familie Gilāni, s. Kapitel II.B. „Offizielle Vertreter der Sufik".
[39] Vgl. Roy (1986:42).
[40] S. Forschungen Demeersemans (1988).

praktizierten Rituale sind keineswegs homogen, sie variieren zwischen den einzelnen Gruppen.[41] Es existiert in der Qādirīya kein System zentraler Verhaltensregeln wie bei anderen Sufi-Orden. Da der Orden sich in der gesamten islamischen Welt ausgebreitet hat, sind die wenigsten Niederlassungen eng an den Ursprungsort Baghdād angebunden. Tendenziell kann dieser Orden als orthoprax und eher mit dem städtischen, als mit dem ruralen Leben verbunden beschrieben werden. Ekstatische und asketische Praktiken, wie *samā'* und *chelle*, werden in einem bestimmten Rahmen zugelassen, sofern gesellschaftliche und familiäre Pflichten nicht vernachlässigt werden.

Als Gründervater der **Suhrawardīya** gilt Abū Nadjīb as-Suhrawardī (+ca. 1167), dessen Neffe Shihāb ad-Dīn as-Suhrawardī (+1234/35 in Baghdād) Mystiker und Theologe der shāfi'ītischen Rechtsschule war. In seiner Jugend soll Shihāb 'Abd al-Qādir al-Gīlānī begegnet sein. In Baghdad wurde er am Hof des Kalifen an-Nāṣir aufgenommen, dem er sein klassisches sufisches Lehrbuch *'awārif al-ma'ārif* widmete.[42] Dieser Herrscher versuchte, neben den Orden die Gilden für sich zu gewinnen.[43] Grundsätzlich versteht sich die Suhrawardīya als orthoprax, Musik und Tanz werden deshalb abgelehnt. Nach Schimmel ist für sie die Verbindung von nüchterner mystischer Tradition (*ṣaḥw*) mit aktiver Teilnahme am politischen und sozialen Leben kennzeichnend.[44] Die Suhrawardīya unterhält enge Beziehungen zu den Herrscherhäusern.
Schüler as-Suhrawardīs brachten diese Initiationskette nach Osten und in das heutige Afghanistan: Sayyid Nūr ad-Dīn Ghaznawī kam nach Delhi und wurde dort *shaykh al-islām*; Bahā' ad-Dīn Zakariyā (+ 1266) ließ sich in Multān nieder und ist dort der erste und bis heute am meisten verehrte Suhrawardī Heilige.[45]

Die **Chishtīya**, der populärste Orden im indischen Subkontinent, hat seine Wurzeln in Chisht, einer kleinen Ortschaft im heutigen Afghanistan, nordöstlich von Herāt. Seine Geschichte in Khorāsān, bevor sich der Orden mit Mu'īn ad-Dīn Chishtī (+ ca. 1233/36) in Adjmīr in Indien etablierte, kann aufgrund fehlender Quellen nicht rekonstruiert werden.[46] Bekannt ist nur, daß Mu'īn ad-Dīn wahrscheinlich wegen politischer Unruhen Chisht verlassen mußte.[47] Kontinuierlich bis in die Gegenwart ist Westafghanistan eine Hochburg der Chishtīya, die enge Kontakte zu ihren indischen Zentren unterhält. Als Gründer nennt die Geschichtsschreibung Abū Isḥāq (+329/941). Die Initiationskette geht in der Selbstdarstellung der Chishtīs u.a. über Ibn al-Adham al-Balkhī, Ḥasan al-Baṣrī und den Kalifen 'Alī auf den Propheten zurück.

---

[41] Vgl. Margoliouth in EI², Artikel „Kadiriyya".
[42] Dieses Buch wiederum war das grundlegende Lehrbuch der Chishtīs (vgl. Gaborieau 1985:109).
[43] Vgl. Ernst (1992:15).
[44] Vgl. Schimmel (1990:195).
[45] Beobachtungen der Autorin bei einem Besuch seines Heiligengrabes Ende September 1994 sind, daß Hunderte von Gläubigen täglich dem Grab einen Besuch abstatten, dies bestätigt ebenfalls der dortige Grabwärter. Vgl. auch Subhan (1960:186).
[46] Auch der historische Mu'īn ad-Dīn ist in keiner Weise deckungsgleich mit dem in Legenden beschriebenen und als historisch begriffenen Heiligen (vgl. Curie 1989:20).
[47] Vgl. Rizvi (1978:114ff.).

Am Anfang der Geschichte des Ordens in Indien stehen Heilige, deren Popularität in Indien, Pakistan und auch Afghanistan bis heute ungebrochen ist. Die bekanntesten unter den Chishtī-Heiligen sind Mu'īn ad-Dīn, begraben im nordindischen Adjmīr, al-Hudjwīrī (+ ca. 1071), genannt Dātā Gandj Bakhsh („Vater der Schätzeverteiler"), dessen Grab sich in Lahore befindet, Farīd ud-Dīn Gandji Shaker (+ 1265), beerdigt im pakistanischen Pakpattan und Niẓām ad-Dīn (+726/1325), dessen Grabstätte in Delhi ist.[48] Viele Menschen glauben, daß der mehrfache Besuch dieser Gräber mit der Pilgerfahrt nach Mekka, einem der Grundpfeiler des islamischen Glaubens, gleichwertig sei.[49] Besonders Hudjwīrī, dessen Familie in zwei Vororten von Ghaznī - Hudjwīrī und Djullābī - lebte, hat bis in die heutige Zeit an Bedeutung kaum verloren. Er verfaßte mit *kashf al-maḥdjūb* („Die Enthüllung des Verschleierten") das erste auf Persisch geschriebene Werk über die Sufik, das eine durchgängige Struktur und Systematik aufweist.[50] Auch in der Gegenwart beziehen sich diejenigen Afghanen, die einen Zugang zu schriftlichem Kulturgut haben, bei theoretischen Erörterungen sufischer Ideen vorzugsweise auf Hudjwīrī.
Nizami konstatiert für diese „Heiligen-Phase" eine zentrale Struktur der Chishtīya.[51] Die Bedeutung und Funktion dieser Heiligengräber umreißt Eaton folgendermaßen:

> „[They] became the first Muslim holy places within India. As such, they assumed immense importance, for it meant that South Asian Muslims were no longer compelled to look exclusively to the Middle East for spiritual inspiration." (1984:352)

Zwischen den Gräbern entwickelten sich Netzwerke: Die Gläubigen besuchten mehrere Gräber und ihre *'urs*-Feste, Derwische und Malangs zogen von einem Grab zum anderen. Und das Ansehen der einzelnen Chishtī Heiligen wurde durch ihre Assoziation zu den anderen gestärkt.[52]

Ab dem 14. Jahrhundert zeichnete sich eine Dezentralisierung ab: Kalifen eröffneten in ganz Indien Dependenzen, eine Parallelentwicklung zum Aufsteigen von Provinzregierungen. Zwischen den mystischen Orden und den Königshäusern bzw. ihren Vertretern bahnte sich eine engere Zusammenarbeit an. Diese wurde durch die Einführung der spirituellen Deszendenz erleichtert, die die Ordensnetzwerke aufgrund der größeren Anzahl der Vertreter eines Pir vergrößerte. Die Zeit des Aufstiegs des Ṣābirīya-Zweiges (ab dem 15. Jahrhundert) fällt mit der Moghul-Dynastie in Indien zusammen, wobei sich die Beziehungen der Chishtīya zum Moghul-Königshaus als wechselhaft und durchsetzt charakterisieren lassen: Zu Zeiten des moghulischen Herrschers Djahāngīr Anfang des 17. Jahrhunderts wurde der Chishtī Scheich Niẓām Thaniswārī verbannt und ging nach Balkh in Nordafghanistan.[53] Der moghulische König Dārā Shikūh war selbst Qādirī und zollte den sufischen Vertretern viel Respekt, während Aurangzeb sich

---

[48] Akbar S. Ahmed benennt folgende Hierarchie der Sufi-Heiligen in Südasien: 1. Mu'īn ad-Dīn, 2. al-Hudjwīrī, 3. Niẓām ad-Dīn (1990:96).
[49] Vgl. Saiyed (1992:241).
Das Heiligengrab Niẓām ad-Dīns ist heute ein Zentrum für Exilafghanen in Indien, s. die Interviews 12 und 13. Vgl. auch Kapitel III.B. „Neuformierungen sufscher Strukturen".
[50] Khan: „Thus, at the dawn of Sufism in northern India, al-Hujwiri ... attempted to resolve the creative tension between 'orthodoxy' and Sufism in his authoritative work *Kash al-Maḥjūb*." (1992:283).
[51] Vgl. Nizami (1965:51).
[52] Vgl. Lawrence (1982:30).
[53] Vgl. Rizvi (1978:343).

eher ablehnend verhielt. Jedoch reichte die Bedeutung der Orden und ihr Integrationsvermögen so weit, daß Trimingham berichtet:

> „During this period the Sufis became for the people the representatives of religion ... . The shrine, not the mosque, became the symbol of religion." (1971:67)

Ab dem 18. Jahrhundert setzte sich der Niẓāmīya-Zweig durch, was eine Rückorientierung auf die ursprünglichen Prinzipien und eine strenge zentrale Organisation bedeutete.

In Afghanistan lebten Chishtīs hauptsächlich in Chisht-e Sharīf im Westen, dem Ursprungsort des Ordens. An diesem Ort, in einem Tal im Norden von Herāt gelegen, befinden sich eine Moschee und ein Konvent, die bereits in der Zeit der Ghourīden zu Ehren der Chishtīya erbaut wurden.[54] Auch in Kābul ließen sich viele Chishtīs nieder, unter ihnen Musiker, die auf Einladung des afghanischen Königshauses aus Indien nach dort gekommen waren.[55] Weitere Gruppen gab es auch; so erwähnt Informant 15, selbst ein Chishtī, den in der Provinz Baghlān lebenden Chishtī Ḥādjdjī Ṣāḥib Darwīsh, dessen richtiger Name Muḥammad Isḥāq war und der wie ein Derwisch lebte. Er soll dort eine Gruppe von Murids gehabt haben und in der Dāwud-Zeit gestorben sein.[56]

Die Chishtīya ist gekennzeichnet durch die Ideale der Armut und des absoluten Gottvertrauens. Sie ist eher auf dem Land als in den Städten vertreten, woraus sich ergibt, daß sie zumeist nicht aktiv am politischen Leben der Herrscherhäuser teilnimmt. Charakteristisch für ihre sufischen Praktiken ist das Zelebrieren von Musik und Tanz. Die Chishtīya entwickelte neben der Adaption der *waḥdat al-wudjūd* neun Prinzipien:[57] Erstens Gehorsam des Murid gegenüber dem sufischen Führer (*murshid*), zweitens Verzicht auf Angelegenheiten aus der materiellen Welt, drittens Unabhängigkeit vom Staat, viertens Anerkennung des Musikhörens und des Entwerdens in Gott (*samā'*), fünftens striktes Einhalten der täglichen Gebete und Andachten, sechstens Verdienen des eigenen Lebensunterhalts entweder durch das Bebauen von Brachland oder durch nicht erbettelte Spenden, siebtens Mißbilligung der Zurschaustellung von Wundertaten, achtens Dienstleistung gegenüber den Mitmenschen in Form von Lehre und Führung oder in Form der Verteilung von überflüssiger Nahrung und Reichtum und neuntens Toleranz von und Respekt gegenüber anderen Religionen.

Ihren Namen trägt die **Naqshbandīya** nach Bahā' ad-Dīn Naqshband (+ ca. 1389), der in Bukhārā, dem heutigen Uzbekistān lebte, und noch immer als Schutzheiliger der Stadt verehrt wird.[58] Der Beruf des *naqshband* ist der des Stickers oder Steingraveurs.[59] Den Beginn der Ordenstradition sehen die meisten Quellen in Yūsuf Hamadhānī

---

[54] Vgl. Informant 33, Architekt aus Herāt und Mitarbeiter einer NRO in Peshāwar.

[55] S. Kapitel II.C. „Musik, Poesie und Sufik" mit dem Abschnitt über Kharābāt.

[56] Informant 15 sagt, dieser Chishtī habe äußerlich Ähnlichkeit mit Helmut Kohl gehabt!

[57] Nach Curie (1989:65).
Nizami: „The early Čishtī mystics had adopted the *'Awārif al-Ma'ārif* of Shaykh Shihāb al-Dīn Suhrawardī as their chief guide book. .... The *Kashf al-Maḥdjūb* of Hudjwīrī was also a very popular book... ." (1965:55).

[58] Bennigsen/Wimbush berichten über seine Grabstätte: „... though transformed into an anti-religious museum, it is still used as a place of pilgrimage by believers." (1985:32)

[59] Algar erläutert die Interpretation des Wortes: „to impress (naqsh) the Divine Name ALLAH upon a purified heart and fix it there (band) ... ." (1976a:137).

(+ ca. 1141), dessen Initiationskette (*silsila*) über den ersten rechtgeleiteten Kalifen Abū Bakr auf den Propheten zurückgeht und der der Khorāsānī-Schule zuzuordnen ist. Einer der Schüler Hamadhānīs, 'Abdul Khāliq Ghidjduwānī (+ 1220), formulierte acht Prinzipien der Naqshbandīya und ging als Gründer der *ṭarīqa khwādjegān* in die Geschichte ein. Im 15. Jahrhundert verlagerte sich der Schwerpunkt des Ordens von Bukhārā nach Herāt und unter Khwādje 'Ubaydullāh Aḥrār[60] (+ 1490) nach Samarkand. Stark vertreten war er auch in Balkh und in Badakhshān. Die Naqshbandīya wurde zu einer in der islamischen Welt weit verbreiteten Gruppierung mit einem beträchtlichen politischen Einfluß, so daß Schimmel meint, sie habe Zentralasien faktisch beherrscht.[61] Aḥrār und seine Schüler pflegten enge Beziehungen mit dem der Kunst aufgeschlossenen Hof der Tīmūriden, an dem der Dichter Djāmī (+1492) verkehrte.[62] Da Aḥrār nicht nur über immense Ländereien verfügte, sondern auch der Handel faktisch von ihm monopolisiert wurde, war der tīmūridische Hof wirtschaftlich von ihm abhängig.[63] Und McChesney fügt hinzu, daß die Naqshbandīya im 15. Jahrhundert hauptsächlich ein Phänomen der gebildeten Oberschicht gewesen sei, daß sie einen sozialen Rahmen für die intellektuellen Diskussionen bildete.[64]

Khwādje Bāqī Billāh (+ 1603) gilt als derjenige, der die Naqshbandīya nach Indien gebracht hat.[65] Sein Schüler Aḥmad Sirhindī[66] (+ 1624) ist als „Erneuerer des zweiten muslimischen Jahrtausends" (arab. *mudjaddidī alf-i thānī*) und als Begründer des heute in Afghanistan dominierenden Mudjaddidīya-Zweiges in die Annalen eingegangen. Jäkel äußert, daß sich Kābul unter den Moghul-Kaisern zu einer „Zitadelle" der Naqshbandīya entwickelt habe, die sich zunächst vornehmlich aus Einwanderern aus Transoxanien rekrutierte.[67] Sirhindī bekämpfte die liberale Religionspolitik der Moghulen, die eine Gleichbehandlung der Hindus vorsah und die die Heiligenverehrung tolerierte. Er lehnte auch die schiitischen Einflüsse ab - in späterer Zeit wurde das Moghul-Reich offiziell sunnitisch.[68] Seine Rolle als Reformator des Islams und der Sufik

---

[60] Algar berichtet, daß Aḥrār mehrmals zu seinen Murids nach Herāt reiste: „... the chamber attached to the Masjid-i Jami' to which he would retire for dhikr and meditation is still in use by the Naqshbandis of Herāt." (1976a:140f.).

[61] Vgl. Schimmel (1992a:516).
Paul (1991) hat der Naqshbandīya in Mittelasien im 15. Jahrhundert eine umfassende Studie gewidmet. Seine Fragestellungen bzw. -perspektiven: Wie funktionieren sufische Gruppen, wie sind sie in gesellschaftliche Strukturen eingebunden?

[62] Djāmīs Werk *tuḥfat al-aḥrār* („Die Gabe der Freien") ist Aḥrār gewidmet.
Paul zufolge ist es Djāmī zu verdanken, daß die Naqshbandīya in Herāt immer bedeutend bleiben wird (1991:24). Mehr zu Djāmī, s.u..

[63] Jäkel: „Die wirtschaftliche Macht und die riesige Zahl seiner willenlos gehorsamen Derwische ermöglichten es Ahrar, als Schiedsrichter zwischen den Herrschern Mittelasiens aufzutreten." (1972:118).

[64] Vgl. McChesney (1991:34).

[65] Gaborieau schreibt, er sei ein Überläufer des Ṣābirīya-Zweiges der Chishtīya (1985:112). Nach Jäkel (1972:118) ist die Naqshbandīya mit dem ersten Großmoghul Bābur nach Indien gekommen.

[66] In anderen Quellen wird er Badr ad-Dīn Aḥmad Sirhindī Farūqī Kābulī genannt (vgl. Beisembiev (1994:127).
Algar berichtet über Sirhindīs gesammelte Briefe, die *maktūbāt*: „In Afghanistan, circles of the traditional type still meet to study the Maktūbāt, and a contemporary shaykh of the order in Kābul is reported to be preparing a vast documentary of the book." (1976a:145).

[67] Jäkel (1977:25).

[68] Algar nennt drei sich für den Historisten stellende Probleme in der Geschichte der Naqshbandīya: Sie ist nicht durchgängig anti-schiitisch, sie hat neben dem leisen *dhikr* auch den lauten, und ihre Initiationskette ist anachronistisch (1976a:130).

und sein politisches Gewicht werden bis heute kontrovers diskutiert.[69] Sirhindī war auch in die Qādirīya, die Chishtīya und die Suhrawardīya initiiert.
Auch Sirhindīs Nachfolger und Schüler spielten zu Teilen eine wichtige Rolle für die Entwicklungen ihrer Zeit: Pīr Muḥammad Zubayr, der vierte Kalif in der Initiationskette, starb im Jahr 1740, kurz nachdem Nādir Shāh von Persien und seine Truppen Nordwest-Indien und die moghulische Hauptstadt Delhi eingenommen hatten und damit das Ende der Moghuldynastie besiegelten. Einer von Muḥammad Zubayrs Schülern, Nāṣir Muḥammad 'Andalīb (+ 1758), legte mit seinen sufischen, in Urdu verfaßten Schriften den Grundstein zur *ṭarīqa muḥammadīya*, einer auf der Naqshbandīya fußenden und zur Rückkehr zu den Idealen der frühen Sufis aufrufenden Bewegung. Sie verstand sich als Reformatorin des Islams und wandte sich entschieden gegen Auswüchse in der Heiligenverehrung und gegen, wie Schimmel es ausdrückt, angebliche Sufis, die „Wegelagerer der Religion" und „Wunderverkäufer" seien und das Volk verdummten.[70] Die Bewegung suchte die islamische Gesetzgebung (*sharī'a*) und den Propheten wiederum in den Mittelpunkt der religiösen Verehrung zu stellen. 'Andalībs Sohn, Mīr Dard (+1785), gilt zusammen mit dem sowohl in die Qādirīya als auch in die Naqshbandīya initiierten Shāh Walīullāh (+1762) als der bekannteste sufische Meister dieser Region im 18. Jahrhundert.[71] In Shāh Walīullāhs Initiationskette folgten später sein Enkel Shāh Ismā'īl und Sayyid Aḥmad-e Barelwī (+1831), welche die Ideen der *ṭarīqa muḥammadīya* fortführten.[72] An die Leitidee, dem Weg des Propheten zu folgen, knüpfte in Bengalen Anfang des 19. Jahrhunderts eine Bewegung an, die besonderen Wert auf die Einhaltung der religiösen Pflichten, der *farā'id*, legte.

Die bekanntesten der afghanischen Kalifen Sirhindīs waren Maulānā Aḥmad, Shaykh Yūsuf und Shaykh Ḥasan, deren sufische Konvente (*khāneqāhhā*) zwischen Kābul und Qandahār angesiedelt waren. Ferner lehrten seine Kalifen in Balkh und in Badakhshān.[73] Der größte Teil der heutigen Naqshbandīs in Afghanistan, die neben Kābul und Qandahār vor allem in den Provinzen Parwān, Laghmān, Nangarhār, Logar und Herāt vertreten sind, leitet sich von Sirhindī ab. Jedoch ist die Kābuler Mudjaddidī-Familie, deren Oberhaupt als Ḥaḍrat-e Shūr Bāzār bekannt ist und die kurz nach der afghanischen Staatsgründung 1747 vom König eingeladen wurde, sich in Afghanistan niederzulassen[74], nicht dessen einzige Repräsentantin. Darüber hinaus gibt es auch andere Nicht-Mudjaddidī Naqshbandī-Zweige in Afghanistan, vor allem im Norden und Westen des Landes. In Balkh waren nach McChesney um 1820 weitere Naqshbandī-Linien vertreten: Sālihīya, Parsā'ī und Daḥpidī.[75] Der Konvent in Karrukh bei Herāt

---

[69] Vgl. Aziz Ahmad (1961), Faruqi (1989), Friedmann (1971), Gaborieau (1985:112).
Die Ideen Sirhindīs und seiner Nachfolger sind auch als „Naqshbandī Reaktion" in die Literatur eingegangen.
[70] Schimmel (1992b:91).
[71] Shāh Walīullāh übersetzte den Koran in das Persische. Persisch ist die unter den indischen Sufis verbreiteste Sprache und gilt als Sprache der politischen Elite in der ganzen Region (vgl. Ewing 1988:10). Buehler konstatiert: „With the advent of British rule, Indian Naqshbandis refrained from explicit political action until the Pakistan movement began in the 1930s." (1993:75).
[72] Ismā'īl und Sayyid Aḥmad wurden in der Nähe von Peshāwar getötet, da ihr reformerischer Eifer - wie Schimmel schreibt - von den Pashtūnen nicht geduldet wurde, sie sahen ihn als Angiff auf ihr eigenes Gewohnheitsrecht, den *pashtūnwālī*, an (vgl. Schimmel 1992b:97).
[73] Vgl. Rizvi (1978:232ff.).
[74] S. Kapitel I.B. „Afghanistan seit der Staatsgründung".
[75] Vgl. McChesney (1991:233).

wurde von dem aus Bukhārā stammenden 'Abdul Qāsim, auch Ṣūfī Islām genannt, gegründet. Ṣūfī Islām war aktiv in der anti-britischen Bewegung des 19. Jahrhunderts; 1837 rief er seine Anhänger zum *djihād* gegen die Perser nach ihrem Angriff auf Herāt auf.[76] Nach Informant 25 (Schriftsteller und Journalist im pakistanischen Exil), Einzmann und Roy ist die Naqshbandīya der Orden mit den meisten Mitgliedern in Afghanistan, Khalid hingegen hält die Naqshbandīya für den nach der Qādirīya zahlenmäßig zweitgrößten Sufi-Orden (*ṭarīqa*).[77]

Die Naqshbandīya ist aber nicht nur in Afghanistan und der ganzen Region sehr verbreitet, sondern auch in vielen anderen Ländern, wie der Türkei, Ägypten und mit dem Khālidīya-Zweig in kurdischen Gebieten. Im Kaukasus hat die Naqshbandīya als militante Opposition gegen die fremde russische Vorherrschaft eine wichtige Rolle gespielt: Im 19. Jahrhundert leitete der Naqshbandī Pir Shaykh Shāmil den Kampf gegen die russisch-zaristische Kolonial-Armee in Dāghestān. In dem 1994 ausgebrochenen Chechenīya-Konflikt stellen Naqshbandīs führende Kräfte unter den Widerstandskämpfern gegen die russische Armee.

Die Naqshbandīya wird in muslimischen und in westlichen Untersuchungen immer wieder charakterisiert als einen nüchternen Zugang zur Sufik (*ṣaḥw*) habend und orthoprax, als spirituelle Aristokratie und als eng verbunden mit den Religionsgelehrten. Die Lehrbücher der Naqshbandīya betonen, daß die Murids die Pfeiler des Islams zu befolgen haben. Die sufischen Praktiken sind eher für den einzelnen - wie das stille Gottesgedenken (*dhikr*) - denn als Gruppenübungen konzipiert. Die Scheu vor der Zurschaustellung religiöser Handlungen in der Öffentlichkeit hat ihre Wurzeln darin, daß die Naqshbandīya mit der sufischen *malāmatī*-Tradition verbunden ist. Die von Ghidjduwānī zugrunde gelegten acht Grundsätze sind: bewußtes Atmen, d. h. sich bei jedem Atemzug an Gott erinnern (*hūsh dar dam*), Überwachung der Schritte (*naẓar bar qadam*), innere mystische Reise (*safar dar waṭan*), Einsamkeit in der Menge, d. h. Übung der Konzentration auf Gott (*khalwat dar andjoman*), Gedenken, d. h. immer das Ziel des sufischen Weges vor Augen haben oder sich an die eigene *dhikr*-Formel erinnern (*yād-kard*), Zurückkehren, d. h. sich an die eigentliche Welt erinnern und sich von der dieseitigen abwenden (*bāz-gasht*), Aufmerksamkeit (*negāh-dāsht*) und Erinnerung, d. h. Konzentration auf Gott (*yād-dāsht*). Bahā' ad-Dīn Naqshband hat sie um drei weitere idealtypische Forderungen ergänzt: Achten auf die Zahl, d. h. die *dhikr*-Formel muß entsprechend der Vorgabe des Pir wiederholt werden (*wuqūf-e 'adadī*), Achten auf die Zeit, d. h. das bewußte Reflektieren, wie man die Zeit verbracht hat (*wuqūf-e zamānī*) und Achten auf das Herz, d. h. ständig den Namen Gottes im Herzen tragen (*wuqūf-e qalbī*).[78]

---

[76] S. Kapitel I.B. „Die Zeit 'Abdur Raḥmāns".
[77] Vgl. Einzmann (1977:19), Roy (1986:42) und Khalid (1984:243).
[78] Vgl. Chahārdahī (o. J.:74). Erläuterungen nach Subhan (1960:192f.).

Roushanīya

Im 16. und 17. Jahrhundert begehrte in den pashtūnischen Gebieten die religiös-soziale Roushanīya-Bewegung, im Persischen als *roushanīyān* bekannt, gegen die indisch-moghulische Fremdherrschaft und Unterdrückung und die mit ihr verbündete landbesitzende Oberschicht auf. Politisches Ziel der afghanischen Bewegung war die Unabhängigkeit von den als Imperialmacht empfundenden indischen Moghulen[79], die Autonomie und eine egalitäre Gesellschaft.[80]
Der Gründer und Anführer der Roushanīs war der charismatische Bāyazīd Anṣārī (ca. 1525 - 1585)[81], der sich *pīr-e roushan* (strahlender oder leuchtender Meister) nannte. Sein Vater stammte aus einer angesehenen religiösen Familie, war Religionsgelehrter (arab./pers. *'ālim*) und Richter (arab./pers. *qāḍī*) und ließ seinem Sohn eine klassische religiöse Ausbildung zukommen. Aber er wandte sich entschieden gegen dessen Neigung zum *taṣawwuf*.[82] Bāyazīd Anṣārī hatte nach Malik Verbindung zur *malāmatī*-Tradition des Bisṭāmī.[83] Da er selbst seine Initiation auf dem mystischen Pfad Khiḍr, dem obersten Heiligen (*walī*), zuschreibt, hatte er keinen anderen sufischen Lehrer (*murshid*).[84] Der Verfechter der *waḥdat al-wudjūd* entwickelte eigene mystische Lehren, deren acht Stationen (*maqāmāt*) sein Schüler Arzanī (+ ca. 1600) erläuterte.[85] Beeinflußt war er von hinduistischen Yogis, von schiitisch-ismailitischen Ideen und dem Konzept der Reinkarnation. Pīr-e Roushan führte jährlich die *chelle*, die vierzigtägige Klausur, durch. Auch Missionare wurden ausgeschickt, um seine Lehren von der Gegend um Peshāwar ausgehend, in der sich Bāyazīd niedergelassen hatte, zu verbreiten. Nach Informant 24, Dozent für Literaturwissenschaften an der Universität Peshāwar, begann mit Pīr-e Roushan die intellektuelle Sufik, als deren Folge neue philosophische und ethische Konzepte entwickelt wurden.

---

[79] S. Kapitel I.B. „Muslimische Dynastien vor der Staatsgründung 1747".
[80] Ḥabībī und andere afghanische Historiographen berichten von einem Schlüsselerlebnis Bāyazīds in Bezug auf die moghulische Unterdrückung: Einer der moghulischen Unterdrücker hatte eine Frau in Qandahār mit ihren Haaren an einen Mühlstein festgebunden, den er in Bewegung setzte (1368 h.:221).
[81] An diesem Beispiel sei gezeigt, wie wenig gesichert historische Daten sein können: Die oben genannten sind Bāyazīds Lebensdaten nach Schimmel (1992a:564) und Aslanow (1981:37). Ḥabībī (1368 h.:218ff., fälschlicherweise als Seite 118 gedruckt) nennt als sein Geburtsjahr 932/1553, als Todesjahr 988/1609. Malik (1993:50) gibt 1573 als Bāyazīds Todesjahr an, Jäkel (1972:120) 1581 und Ghobār (1359 h.:313) 1579.
[82] Vgl. Aslanow (1981:35).
[83] Vgl. Malik (1993:35).
Algar: Die Lehre der Malāmatiyya „... is not a closely reasoned internally consistent system, but rather a number of tenets which centre around the basic Malāmatī teaching that all outward appearance of piety or religiosity, including good deeds, is ostentation." (In: EI^2, Artikel „Malāmatiyya".)
S. auch Kapitel II.B. „Heteropraxe Vertreter der Sufik".
[84] Schimmel: „Khidr ... ist der Schutzheilige der Reisenden, der Unsterbliche, der aus der Quelle des Lebens getrunken hat. Manchmal trafen die Mystiker ihn auf Reisen; er konnte sie inspirieren, ihre Fragen beantworten, sie aus Gefahr retten, und in besonderen Fällen ihnen auch die *khirqa* verleihen. Das wurde in der Sufi-Tradition als gültig angesehen. Denn dadurch war der Sufi unmittelbar mit der höchsten Quelle mystischer Inspiration verbunden." (1992a:157f.).
[85] Vgl. Informant 25.

Von orthopraxen Geistlichen, wie Ākhūnd Darwāze (+ ca. 1638), wurde er als Ungläubiger (arab./pers. *kāfir*) angegriffen, weil er sich aus dem Rahmen des Islams herausbewegt habe. Ākhūnd Darwāze bezeichnete ihn als *pīr-e tārīk* (Meister, der die wahre Lehre aufgibt). Interview 34 zufolge gelten die beiden Kontrahenten jeweils als Begründer einer Schule in der pashtūsprachigen Literatur (s.u.). In der Gegenwart lassen sich weiterhin Anhänger dieser beiden Schulen finden. Bāyazīd Anṣārī hat nicht nur eine religiös-soziale, sondern auch eine kulturell-literarische Bedeutung: Seine Abhandlungen können als Auftakt der pashtūsprachigen Literatur angesehen werden.[86]

Die Gefolgschaft Bāyazīds sah in Pīr-e Roushan einen *mahdī* (einen von Gott Rechtgeleiteten, der eines Tages als Erlöser auf die Erde zurückkehrt), was die Gegenseite zum Vorwurf des Pantheismus nutzte. Ein weiterer Dorn im Auge war ihnen, daß Frauen gleichberechtigt an den religiös-mystischen Versammlungen teilnahmen, bei denen zudem üblicherweise musiziert und getanzt wurde.[87] Die ideologischen Dispute wurden zunächst verbal, später bewaffnet ausgetragen: Beide Parteien sahen ihre Gegner als nicht rechtgeleitet an und riefen ihre jeweiligen Anhänger zum *djihād* auf. Bāyazīds Anhänger versuchten den Handelsweg zwischen Indien und Kābul zu kontrollieren, wodurch sie sich einerseits mittels Überfällen auf reisende Händler ihren Lebensunterhalt sicherten, andererseits die Autonomie der tribalen Region voranbrachten.

Nach Bāyazīds Tod traten seine Söhne sein Erbe an, die bedeutendste Phase erlebte die Bewegung jedoch während der Lebenszeit des Pir. Ungefähr für das Jahr 1634 wird das Ende der Roushanīya festgeschrieben, als einer von Bāyazīds Nachkommen sich von den moghulischen Herrschern, die die Gegner Bāyazīds unterstützt hatten, kaufen ließ. Malik sieht in der Roushanīya viele Parallelen zur *ṭarīqa muḥammadīya* (s.u.), wie die Initiation durch Khiḍr, die den direkten Kontakt zu Muḥammad und Gott ohne weltlichen Vermittler in Form eines Pir symbolisiert. Somit wird auch eine Initiationskette belanglos. Ferner zielten beide Bewegungen auf eine egalitäre Gesellschaft ab.[88] Gedanken aus der Roushanīya haben bis in die heutige Zeit überlebt, was sich darin zeigt, daß in den tribalen Gebieten Werte wie Antikolonialismus und Egalität häufig mit ihr in Verbindung gebracht werden.[89]

Mystik in der Literatur: von Anṣārī bis Ḥamze Shinwārī

Begreift man *taṣawwuf* als Begegnung von Kunst und Religion, dann formt die Literatur bzw. die Poesie einen Kern der islamischen Mystik. Sufik und persische Literatur sind eng miteinander verknüpft. Die sufische Dichtung stellt die wichtigste und ausgereifteste Kunstform in der Region dar, andere literarische Formen wie die Prosa haben

[86] Vgl. Aslanow (1981:43) und Schimmel (1992a:564).
[87] Vgl. Malik (1993:41) und Informant 25.
[88] Vgl. Malik (1993:54ff.).
[89] Vgl. Informant 25 und Informant 45 (Verwandter von Haḍrat-e Mudjaddidī).

sich erst in den letzten Jahrzehnten entwickelt.[90] Zudem agiert die Poesie als Mittel, um kulturelle Werte und Normen weiterzutragen. Sufische Lehrer benutzen für die Unterrichtung von Schülern mystische Verse, Menschen verwenden sie im persönlichen Gespräch, und sie werden in der Musik vertont. Für das Geistesleben Afghanistans ist die Sufik zentral: Sie ist verkörpert in der mystischen Poesie.

Bei einer Analphabetenrate von über 90 Prozent ist es wichtig zu verstehen, daß die unten aufgeführten Literaten zwar eine schriftliche Tradition aufweisen, aber dennoch auch der illiterate Teil der Bevölkerung den Großteil ihrer Werke rezipiert, da ihre Verse mündlich tradiert werden.[91] Zwei für den außenstehenden Beobachter sehr auffällige Wesenszüge der Poesie sind, daß zum einen fast jeder Afghane und jede Afghanin, unabhängig vom Bildungsgrad, aus dem Stegreif in der Lage ist, Poesie auswendig zu rezitieren, wobei das jeweilige Repertoire unterschiedliche Ausmaße hat. Zum anderen stellt das Rezitieren von und das bewußte Zuhören bei Poesie einen wichtigen Bestandteil des gesellschaftlichen Lebens in Afghanistan dar.[92] Barry berichtet:

> „Pourtant, dans le plus humble campement afghan, sous la tente noire des nomades comme dans les gourbis de pisé des paysans, cette poésie si savante est savourée, mieux encore, imitée et chantée à tue-tête dans les marriages, dans les soirées au café, par les foules joyeuses (autrefois) entassées sur les camions, par les pâtres qui marchent pendant des heures dans le désert." (1980:34)

Sufische Verse vermischen sich bei gesellschaftliche Ereignissen mit der Tradition von Lobgesängen für Gott (arab./pers. *ḥamd*), für den Propheten (arab./pers. *na't*) und für die Pirs (arab./pers. *manāqib*). Besonders zum Frühlingsfest (pers. *nou-rūz*) und bei Hochzeiten war es beliebt, daß Poeten mystische und andere Verse im Wettstreit (pers. *mushā'are*) vortrugen.[93]

Informant 40 (ein im deutschen Exil lebender Aktivist der national-demokratischen Bewegung) berichtet - stellvertretend für viele weitere Erzählungen dieser Art -, daß sich seine in Kunduz lebende Großfamilie, von der ein Großteil der älteren Generation Analphabeten waren, vor dem Krieg im Winter fast allabendlich um den Ofen (pers. *bokhārī*) des Hauses versammelte: Ein jüngeres, des Lesens kundiges Familienmitglied wurde ausgewählt, Literatur, meistens mit mystischen Hintergründen, vorzulesen - die

---

[90] Yarshater: „In fact, poetry is the art *par excellence* of Persia, and her salient cultural achievement." (1988:15).
Akbar S. Ahmed: „In the Persian-speaking world the connections between poetic sensibility and Sufism are almost inseparable. The verses of the greatest of Persian poets, Rumi, Sadi and Hafiz, ... would often have been unintelligible without some knowledge of Sufi concepts and practice." (1990:97f.).

[91] Vgl. auch Biddulph (1890:vii).
Edwards: „... poetry is a popular art form practised by men and women, educated and uneducated, rich and poor." (1993:127) Sie stellt also ein verbindendes Glied in der Gesellschaft dar.

[92] Nach Mills, die Untersuchungen in Herāt durchführte, findet das Rezitieren von Poesie vor allem in Privathäusern und an Gräbern statt (1991:58).
Auch unter einem Teil der Exilafghanen setzt sich diese Praktik in Form von regelmäßigen Dichterabenden fort, s. Kapitel III.B. „Weiterbestand sufischer Strukturen".

[93] Vgl. Informant 24 und Enevoldsen (1993:29).
Für pashtūsprachige Gebiete um Peshāwar stellt Heston fest, daß die Dichterwettstreite heute nicht mehr stattfänden, es sie aber vor etwa 50 Jahren noch gegeben habe und sie in der *ḥodjre* (Empfangsraum für männliche Gäste) veranstaltet worden seien (1991:321f.).
Afridi berichtet von der Literarischen Pashtū-Gesellschaft mit dem Namen *bazm-e adab*, deren Mitglied Ḥamze Shinwārī war, daß diese regelmäßig *mushā'arehā*, unter anderem an Raḥmān Bābās Grab, veranstaltete (s.u.) (1991:99).

Familie mochte am liebsten die Werke *gulistān* („Der Rosengarten") von Sa'dī und *tadhkirat al-auliyā'* („Erinnerung an die Heiligen") von 'Aṭṭār (s.u.).
Die integrative Wirkung der Poesie unterstreicht Schimmel:

> „Dank der Tätigkeit solcher mystischer Dichter gewannen auch die armen Bauern und Fischer und die hart arbeitenden Frauen das Gefühl, daß nicht nur die hochgelehrten Theologen und Juristen, sondern auch sie ins Paradies eingehen könnten. War nicht ihre schlichte Liebe zu Gott und dem Propheten ebenso groß und ehrlich wie die der in der Madrasa ausgebildeten Mollas, deren Gelehrsamkeit die mystischen Sänger so gern als unnütz verspotteten? ... Aus dieser Frömmigkeit schöpften sie Hoffnung in ihrem armseligen Leben, und die Liebe zu Gott, dem Propheten und dem mystischen Führer klingt selbst in Wiegenliedern und Hochzeitsgesängen in allen Sprachräumen Muslim-Indiens wider." (1992a:86f.)

Die Anbindung an die Musik legt nahe, daß mystische Poeten vielfach mit der Chishtīya aufgrund deren Liebe zur Musik verbunden waren. Informant 24 (Dozent an der Universität Peshāwar) unterstreicht dies nachdrücklich, und er fügt hinzu, daß Künstler - Literaten wie Musiker -, obwohl sehr gefragt bei Festivitäten, eine schlechte bzw. niedrig angesehene Position in der Gesellschaft innehätten. Dies sei ein Paradoxon, denn fast alle Menschen liebten Musik und insbesondere vertonte mystische Texte, die Künstler aber genössen einen schlechten Ruf. Der Widerspruch erklärt sich wohl zum einen daraus, daß manchen orthopraxen Religionsgelehrten Musik als solche ein Dorn im Auge ist. Er dürfte auch mit der Atmosphäre während der Darbietungen, die mit dem Genuß von Drogen und mit Freizügigkeit in Verbindung gebracht werden, und ihrer öffentlichen Zurschaustellung zusammenhängen. Anziehungskraft und Verurteilung - diese beiden schließen sich in Bezug auf Musiker und Poeten für viele Afghanen nicht aus.[94]

Bis ins 10. Jahrhundert wurde die sufische Literatur ausschließlich auf Arabisch verfaßt, danach kamen andere Sprachen, zuerst das Persische, hinzu. Die Dichter jener Zeit lebten vorwiegend in den khorāsānischen Kulturhochburgen wie Herāt, Ghaznī und Balkh, viele fanden herrschaftliche Mäzene. Auch seit Gründung des Staates Afghanistan im 18. Jahrhundert stand der Hof immer in Verbindung zu den Literaten, der erste afghanische König Aḥmad Shāh Bābā war selbst ein Dichter, der mystische Verse auf Pashtū und Persisch schrieb.[95] Afghanistan als das Zentrum persischsprachiger Literatur diente als Brücke zwischen dem islamischen Indien und dem Gebiet des heutigen Iran bei der Entwicklung der persischen Sprache.[96] Die um 1870 aufgekommene Druckerpresse gab den literaten Kreisen für die Beschäftigung mit der mystischen Literatur neuen Auftrieb.[97] Seit den 30er Jahren dieses Jahrhunderts förderten Vereinigungen unter anderem die sufische Literatur: Es wurden die Literarische Gesellschaft (pers. *andjoman-e adabī*), die Historische Gesellschaft (pers. *andjoman-e tārīkh*) und im Jahr 1937 die

---

[94] S. Kapitel II.C. „Musik, Poesie und Sufik"
[95] Vgl. Ghani (1988:432) und Hussain (1993:93ff.).
[96] Vgl. Farhadi (1985:564).
[97] Ghani: „Thus the printing press could serve as a bridge between mosques, *madrasas* and *majales* and the reading public, and therefore reinforce the existing standards of literary theory and practice." (1988:433).
Rafi' (Informant 25 und 49) nennt in seiner Pashtū-Bibliographie das Jahr 1863, in dem das erste pashtūsprachige Buch publiziert worden sei (1975: Nr.1180).

Pashtū-Akademie in Kābul gegründet. Anläßlich runder Geburtstage von Mystikern, z. B. im Jahr 1976 zum 1000sten Geburtstag von Anṣārī und 1977 zum 900sten Geburtstag von Sanā'ī, wurden große Konferenzen, zu denen auch westliche Wissenschaftler eingeladen wurden, einberufen und Werke der Poeten neu verlegt.[98]

Informant 34 (ehemaliger Dozent für Literaturwissenschaften an der Universität Kābul) und Jūbal erkennen drei Niveaus in der sufischen Literatur: Die erste *dīnī-madhhabī* („religiös") genannte Stufe beinhaltet die Beschäftigung mit den Tiefen des Islams und dem grundsätzlichen Entdecken möglicher mystischer Dimensionen, die zweite - *falsafī-fikrī* („philosophisch-geistig") - steht für das Erkennen sufischer Gedanken und das Verstehen des Ziels, der Vereinigung mit Gott, während die dritte Stufe *taṣawwufī-'irfānī* („sufisch-gnostisch"), die eigene sufische Erfahrung des Autors widerspiegelt.[99] Als parallel zu dieser Beobachtung ist die These von Informant 24 (Dozent an der Universität Peshāwar) zu bewerten, daß jeder Poet, der mystische Verse verfasse, drei Stufen durchlaufe: das Entdecken diesseitiger Schönheit, das Erkennen der zwei Polen gut und schlecht und damit das Erlangen von Weisheit, und schließlich die praktischen Erfahrungen mit der Mystik, indem er auf dem sufischen Pfad (*ṭarīqa*) einen gewissen Punkt erreiche.

Die mystische Literatur wird durch eine ausgeprägte Symbolik charakterisiert, welche sich um drei Themen rankt: Liebe, Abkehr vom Ego und Loslösung vom Materialismus der diesseitigen Welt. Fast alle persisch schreibenden und die meisten Pashtū-Dichter spielen auf den *tauḥīd* an. Der menschliche Körper gilt nur als eine äußere Hülle. Mystische und menschliche Liebe werden miteinander vermischt: Das Verlangen und die Sehnsucht der Seele nach Gott wird metaphorisch beschrieben, indem ein Mann eine Frau oder einen jugendlichen Geliebten sexuell begehrt.[100] Die Metaphorik stammt zu Teilen aus vorislamischer Zeit: So ist Wein ein Symbol für die Entrückung des Sufi und für Gott selbst, während der Mundschenk den Pir oder Scheich (*shaykh*), der den Wanderer auf dem sufischen Pfad zu Gott führen soll, versinnbildlicht; die Betrunkenen sind diejenigen, die Gott lieben, ihn gefunden haben und der diesseitigen Welt entrückt sind. Zur Entwicklung der Form der mystischen Dichtung schreibt Bakhtiar:[101]

> „The Sufis first turned to the *rubā'ī* [„Vierzeiler"] form, which made no pretensions to learning and could readily be adopted to express mystical thought and sentiment in a simple way. The *qaṣīda* [altarabische Gedichtsform] and *ghazal* [Liebesgedicht] were also cultivated, but it was not until the *mathnawī* form was created and borrowed from epic poetry that the full powers of Sufi expression were allowed to blossom. The Sufi *mathnawī* is didactic, and appears to be modelled

---

[98] S. Kapitel II.C. „Wissenschaft und Sufik".
[99] Vgl. Jūbal (1350 h.:22f.).
[100] Biddulph: „... the expression of the sentiments of human love and passion are so inextricably mingled with those of devotion to the Deity that in many cases it is almost impossible to distinguish the one from the other, or separate the outpourings of the love-sick poet from the mystic yearnings of the devout mind for absorption in or union with the Divine Being." (1890:ix).
[101] Buddruss: „Viele afghanische Dichter des 20. Jahrhunderts folgen bewußt den Vorbildern und Konventionen der klassischen persischen und der späteren indo-persischen Dichtung mit ihren strengen, kunstreichen Formen und ihren Gehalten der Huldigung, moslemischen Frömmigkeit und mystisch-erotischen Symbolik." Stellvertretend nennt er 'Abdul Ḥaqq Betāb Ṣūfī (geb. 1888) und Khalīlullāh Khalīlī (geb. 1907) (1972:152).

> on its prose counterpart, the discourse or sermon preached by a Shaykh to the disciples who gathered around him. This form accepts legends from the Quran, traditions of the prophets, sayings, anecdotes, and miracles of holy men, parables, allegories and so forth." (1991:112)

Offizielle Staatssprachen Afghanistans sind Darī/Persisch und Pashtū, beide weisen eine schriftliche Tradierung auf. Über diese beiden Sprachen hinaus existiert aufgrund der ethnischen und sprachlichen Vielfalt des Landes Dichtung und Erzählgut in weiteren in Afghanistan vertretenen Sprachen - welche zu Teilen 1980 nach der kommunistischen Machtübernahme zu Staatssprachen erhoben wurden -, die jeweils auch sufische Inhalte aufweisen.[102] In Sprachen mit rein lokaler Verbreitung und Tragweite wie Parachī oder Nūristānī werden die Inhalte überwiegend oder sogar ausschließlich mündlich überliefert. Diese Art von Literatur ist wenig erforscht; in den 70er Jahren dieses Jahrhunderts begann das Informations- und Kulturministerium nach Informantin 50, selbst ehemalige Mitarbeiterin dieser Behörde, alle in Afghanistan gesprochenen Sprachen und ihre Traditionen zu erfassen, um sie in einem weiteren Schritt zu systematisieren, sprachgeschichtlich zuzuordnen und literaturwissenschaftlich zu analysieren. Aufgrund des Krieges sind die Aktivitäten allerdings langsam im Sande verlaufen.[103]

In den nun folgenden Kurzbiographien werden zunächst die persischsprachigen, dann die pashtūsprachigen Literaten porträtiert. Es liegen keine Daten darüber vor, wieviel Prozent der Bevölkerung Persisch, Pashtū, alle zwei oder keine von beiden Sprachen verstehen. Insofern wäre es ein eigens zu untersuchendes Thema, inwieweit die Dichter allgemein in Afghanistan verstanden werden. Auch zweisprachige Afghanen bevorzugen zumeist eine der beiden Sprachen, was sich in ihrem Leseverhalten ausdrückt. Gerade im Bereich der mystischen Literatur ist zu beobachten, daß verhältnismäßig viele Übersetzungen von Darī ins Pashtū und umgekehrt und aus anderen islamischen Sprachen vorliegen, welches nicht zuletzt als Indiz für die Beliebtheit mystischer Dichtung zu bewerten ist. Diese Feststellungen sind von mehreren Informanten bestätigt worden.

An dieser Stelle soll und kann es nicht darum gehen, eine aus literaturwissenschaftlicher Sicht befriedigende Einführung in die Geschichte der mystischen Literatur Afghanistans zu geben. Vielmehr ist beabsichtigt, Rahmendaten der auch im gegenwärtigen Afghanistan weiterhin wichtigen Dichter, die in enger Beziehung zur Sufik stehen, aufzuzeigen, um den Hintergrund ihrer immensen Wirkung, die zum Teil Jahrhunderte über ihren Tod hinausreicht, zu verdeutlichen.
Bei der Fülle von afghanischen Dichtern liegt die berechtigte Frage nahe, warum gerade nachstehende Auswahl für die Kurzdarstellungen gewählt wurde. Da es den Rahmen dieser Arbeit sprengen würde, alle bekannten Dichter auch nur zu erwähnen, wurden zwei Auswahlkriterien verwandt: Erstens wurde etwa die Hälfte der Interviewpartner

---

[102] Bauer schätzt, daß es 30 bis 40 Sprachen mit jeweils unterschiedlichen Dialekten in Afghanistan gibt, die vier verschiedenen Sprachfamilien zuzuordnen sind. Das Persische ist die Verkehrssprache, die lingua franca (1990:1039f.).

[103] Zu Teilen sind die Ergebnisse der Forschungen in den Publikationen des Ministeriums, wie in *farhang-e mardom* („Kultur des Volkes") und in *fulklūr* („Folklore") veröffentlicht worden. Über den Verbleib der weiteren Forschungen auf diesem Gebiet weiß die Informantin nichts, sie selbst hat nur wenig Material retten können.

nach den ihrer Meinung nach beachtlichsten mystischen Dichtern des Landes gefragt; diese Befragung kann nur ein Hinweis sein und erhebt keinerlei Anspruch darauf, repräsentativ zu sein. Zum anderen wurden die am häufigsten in der einheimischen und westlichen Literatur genannten und untersuchten Poeten ausgewählt, so daß der folgende Querschnitt entstand, der sicherlich ergänzt werden könnte. Wegen der zentralen Stellung der Poesie für die afghanische Sufik ist es jedoch wichtig, einen Überblick über dieses Thema zu geben. Die Vorstellung der Dichter erfolgt entsprechend ihren Lebensdaten.

Persischsprachige Dichter

Abū Ismā'īl 'Abdullāh Ibn Muḥammad Anṣārī, bekannt als *shaykh al-islām khwādje* 'Abdullāh **Anṣārī**[104] oder *pīr-e herāt*, geb. und gestorben in Herāt (ca. 1005/6-1088), und sein Zeitgenosse Hudjwīrī[105] waren die ersten, die das Persische für ihre Schriften benutzten, wobei von ihnen auch arabische Texte überliefert sind. Anṣārī werden viele Übersetzungen und theoretische Werke über die Sufik zugeschrieben; das Buch, welches die größte Popularität erlangte, war ein Gebetbuch in persischer Reimprosa namens *monādjāt* („Zwiegespräch").[106] Anṣārī, dessen Vater selbst großes Interesse am *taṣawwuf* hatte und der erste Lehrer seines Sohnes war, entwickelte sich von einem orthopraxen Theologen zu einem Mystiker, und diesen Weg, diese Pilgerfahrt, beschreibt er in seiner Literatur. Die Begegnung mit dem Sufi Kharaqānī, der in der Tradition von Bāyazīd Bisṭāmī stand, soll für Anṣārī prägend gewesen sein. Weil er ein Ḥanbalī war, wurde Anṣārī von den ashā'irītischen Seldschuken verfolgt. Jahre seines Lebens verbrachte er im Exil. Seine Jahrhunderte später von den Tīmūriden ausgebaute Grabstätte in Gāzargāh bei Herāt, die von zahlreichen weiteren Heiligengräbern (*ziyāratgāhhā*), Moscheen und weiteren religiösen Stätten eingesäumt ist, ist bis in die Gegenwart erhalten geblieben.[107]

Die Form des Gedichts, das aus zwei sich reimenden Halbversen besteht (pers. *mathnawī*), wurde für die mystische Poesie als *mathnawī-ye 'irfānī* von dem in Ghaznī lebenden Ḥakīm **Sanā'ī** (ca. 1061-1131) populär gemacht.[108] Sanā'ī galt als *mutaṣawwif* und lehrte Recht und Philosophie.[109] Er arbeitete in der Zeit des Ghaznawīden Maḥmūd von Ghaznī als Dichter an dessen Hof. Der Meister des als nüchtern geltenden Sanā'ī war Scheich Yūsuf Hamadhānī, mit dem die Ordenstradition der Naqshbandīya ihren Anfang nahm. Über Sanā'īs Leben ist ansonsten wenig authen-

---

[104] Eine grundlegende westliche Biographie über ihn stammt von dem Dominikaner Serge de Beaureceuil, der in den 60er und 70er Jahren in Kābul lebte (1963). Diese erschien zuerst in Kābul (1957) und wurde von A. R. Farhādī ins Persische übersetzt (1962).

[105] Zu Anṣārī, s. Rypka (1959:218ff.).

[106] An den schlichten Stil der metrischen Poesie in *monādjāt* knüpfte später Sa'dī in seinem Werk *gulistān*, „Rosengarten", an.

[107] Angaben des amtierenden Grabwächters, Mīr-e Gāzargāh (Informant 41).
Das Heiligengrab hat sich zu einem eigenständigen religiösen Zentrum entwickelt, s. Kapitel II.C. „Besuch der Heiligengräber".

[108] Westliches Standardwerk über ihn: J. W. T. Bruin: „Of Piety and Poetry. The interaction of religion and literature in the life and works of Ḥakīm Sanā'ī of Ghazna". Leiden 1984.

[109] Vgl. Informant 25 and Jūbal (1350h.:25.).

tisches Material überliefert, abgesehen davon, daß er viel reiste und die Pilgerfahrt nach Mekka vollzog. Sein Hauptbeitrag zur Sufik und ihrer Didaktik ist im Epos *ḥadīqat al-ḥaqīqa* („Der Garten der Wahrheit") zu sehen. Zudem verfaßte er unter anderem sehr viele Gedichte in *ghazal*-Form und einen *dīwān-e qaṣīda*.

Shaykh Farīd ad-Dīn **'Aṭṭār** (ca. 1145/6-1220/1) war gebürtig aus Nīshāpūr, wo er auch starb. Er war ein Dichter, ein Sufi, ein Theoretiker der Mystik und Hagiograph. Bekannt ist, daß er während seiner Arbeit als Apotheker (arab./pers. *'aṭṭār* bedeutet Drogist, Apotheker) mit sufischem Gedankengut, das sich zu seinem Lebensmittelpunkt entwickelte, in Berührung kam. Er verfaßte über 100 Schriften, von denen das epische Werk *manṭiq aṭ-ṭayr* („Sprache der Vögel"), beeinflußt von Sanā'īs *tasbīḥ aṭ-ṭuyūr* („Der Rosenkranz der Vögel"), das bekannteste ist.[110] Seine Hagiographie *tadhkirat al-auliyā'* („Erinnerung an Heilige") würdigt neben anderen ganz besonders einen Mystiker des 9./10. Jahrhunderts: Ḥusayn Ibn Manṣūr al-Ḥallādj, dessen Person und Aussage *ana' l-ḥaqq* (arab., „ich bin die göttliche Wahrheit") in den islamischen Literaturen immer wieder zitiert worden ist. Obwohl es wenig Material zu 'Aṭṭārs Leben gibt, ist ausgewiesen, daß er im Alter sehr zurückgezogen lebte und seinen Tod bei einem Massaker der Mongholen fand. Erst im 15. Jahrhundert ist er populär geworden und geblieben, nachdem seine Schriften zu seinen Lebzeiten wenig Beachtung gefunden hatten.[111] Über seine mystischen Lehrer gibt es keine Klarheit.

Djalāl ad-Dīn Rūmīs Familie soll 'Aṭṭār in Nīshāpūr besucht haben. **Rūmī** (1207-1273), der in geistiger Nähe zu 'Aṭṭār und Sanā'ī stand, wurde in Balkh geboren, weshalb ihn vor allem Afghanen Maulānā Balkhī nennen.[112] Mit seinem Vater, einem ausgebildeten Theologen und Mystiker, und seiner Familie verließ er seine Geburtsstadt aus nicht eindeutig geklärten Motiven - wahrscheinlich, um vor den Mongholen zu fliehen oder Streitigkeiten mit der Regierung aus dem Weg zu gehen. Nach einem mehrjährigen Aufenthalt in verschiedenen Städten Persiens und der arabischen Welt kamen sie nach Konya in der heutigen Türkei: Rūmī steht für die Wahlheimat Anatolien (Rūm). Dort wurde er von einem der Kunst und Wissenschaft aufgeschlossenen Saldjūqenherrscher aufgenommen. Auch Rūmī war ein Religionsgelehrter (*'ālim*) und ein Sufi, dessen wohl wichtigste Begegnung mit dem wandernden Derwisch Shams ad-Dīn Tabrīzī im Jahr 1244 stattfand. Über die Inspiration und die in ihm geweckte glühende mystische Liebe, die er durch diesen erfuhr, existieren zahlreiche Berichte. Sein größtes Werk *mathnawī* soll er in einem Zustand mystischen Entrücktseins seinen Schülern diktiert haben, es ist nach Schimmel und vielen anderen „zum Lieblingswerk aller persisch sprechenden Su-

---

[110] In diesem beschreibt er den Weg von dreißig Vögeln - *sī morgh* - zu Gott. Diesen finden sie schließlich nach dem Durchschreiten von sieben Tälern in sich selbst, denn der *sīmorgh*, also Gott, sind sie, die *sī morgh*. Mit dem weit verbreiteten Gleichnis Vogel gleich Seele versinnbildlicht ' Aṭṭār den mystischen Pfad der Sufis zu Gott.

[111] Nichtsdestotrotz meint Ritter, daß er sich bereits zu seinen Lebzeiten seiner großen Bedeutung bewußt gewesen sei (1955:158).

[112] Rūmī schreibt: *'aṭṭār rūḥ būd o sanā'ī do cheshme o mā az pey-ye sanā'ī o 'aṭṭār āmadīm* (zitiert nach Jūbal 1350:31 und nach Informations- und Kulturministerium Afghanistan/Khalīlī 1973:5). (Übersetzt: 'Aṭṭār war die Seele und Sanā'ī die zwei Augen, wir sind nach ihnen gekommen.) Gemeint ist, daß 'Aṭṭār und Sanā'ī für die ihnen nachfolgenden sufischen Literaten, zu den auch Rūmī zählt, als Vorbilder fungieren.

fis geworden."[113] In ihm vereinigen sich unter anderem mystische Ideen mit griechischer Mythologie, koranische Aussagen mit populären Anekdoten und Philosophie, Psychologie und Logik. Maulānā Rūmīs Sohn Sulṭān Walad gründete den nach seinem Vater benannten Orden der Maulāwīya.

Zwei weitere wichtige persische Dichter des 13. und 14. Jahrhunderts, beide aus Shīrāz, einem der sufischen Zentren stammend, sind der weitgereiste Muṣliḥ ad-Dīn **Sa'dī** (ca. 1210-1292) und Muḥammad Shams ad-Dīn (ca. 1320-1389). Letzterer ist unter dem Namen Ḥāfiẓ („derjenige, der den Koran auswendig kennt") berühmt geworden. Seine Haltung zur Sufik ist bis heute umstritten, da er einerseits in einen Orden eingeweiht gewesen zu sein scheint, andererseits die sufischen Vertreter attackierte. Es kristallisierte sich sowohl bei seiner als auch bei Rūmīs Poesie eine Rätsel aufgebende Doppeldeutigkeit zwischen Gebet und weltlichem Liebesgedicht heraus.

'Abdur Raḥmān **Djāmī** (ca. 1414-1492) stammte aus Djām in der Provinz Herāt, im 15. Jahrhundert eine, wenn nicht die kulturelle Hochburg der islamischen Welt. Nicht nur Poet, sondern auch Religionsgelehrter, wurde er protegiert und war Berater am Hof der Tīmūriden Ulughbeg und Sulṭān Ḥusayn Bayqara (+ 1506), die Dichter sufischer Poesie liebten und Hunderte von ihnen am Hof beschäftigten. Djāmīs Lehrer war Sa'd ad-Dīn Kashgarī, ein Kalif Bahā' ad-Dīn Naqshbands (s.o.). Der in die Naqshbandīya initiierte Djāmī hatte wie sein berühmter Naqshbandī Zeitgenosse Khwādje Aḥrār, der ebenfalls sein Gönner war, eine Vorliebe für Ibn 'Arabī und die *waḥdat al-wudjūd*, den Seinsmonismus. Beide wandten sich gegen die mystische Praktik der Klausur. Paul meint, daß Djāmī das „Herāter Milieu" intellektuell geprägt habe und in seiner Zeit eine Schicht professioneller Mystiker entstanden sei.[114] Anṣārī und Djāmī sind die prominentesten Vertreter der Herāter Dichterschule. Zu Djāmīs sufischem Werk gehören drei Gedichtsammlungen (*dīwānhā*) und sieben *mathnawīhā*. Außerdem verfaßte er theoretische Abhandlungen über den *taṣawwuf*, die Theologie, arabische Grammatik, Musik und weitere Themen.

Mit Mīrzā 'Abdul Qādir **Bīdel** (ca. 1644 -1721) fand das Persische seinen Meister am indisch-moghulischen Hof. Seine Familie stammte aus Turkestān, und sein Leben lang hatte er Kontakt zu afghanischen und persischen Sufis.[115] Es ist nicht bekannt, daß er in einen Sufi-Orden initiiert war, in seinen Werken hat er sich jedoch vollkommen dem *taṣawwuf* verschrieben; er war Anhänger der *waḥdat ash-shuhūd*. Obwohl seine indisch beeinflußte Ausdrucksweise sehr diffizil war, prägte er dennoch in den letzten drei

---

[113] Schimmel (1990:218).
Djāmī bezeichnete den *mathnawī* als Koran in persischer Zunge: *„hast qur'ān dar zabān-e pahlawī"*.
[114] Paul (1991:46).
Laut Informant 33, selbst aus Herāt, werden auch heute in Herāt besonders häufig die lokalen Berühmtheiten Anṣārī und Djāmī rezitiert.
Von Ḥāfiẓ und auch von Djāmī berichtet Subhan, daß sie sehr beliebt in Indien seien. Manche indische Studenten lernten nur Persisch, um diese beiden im Original lesen zu können (1960:43).
[115] Bīdels Popularität in Afghanistan läßt sich nicht zuletzt an Grabinschriften ablesen. Khalīl, der sich besonders für diese interessiert, nennt viele Gräber in Kābul mit Bīdels Versen (z. B. 1339 h.:21).

Jahrhunderten die Literaturen der ganzen Region.[116] Nach Aussagen eines Buchhändlers in Peshāwar im Herbst 1995 erscheinen jährlich etwa fünf neue Abhandlungen allein in Persisch und Pashtū über ihn.

Pashtūsprachige Dichter

Pashtū-Dichtung hat ihre Anfänge und Vorlagen in der Zeit der Moghul-Dynastie, in der diese versuchte, die Pashtūnen in ihr Herrschaftsgebiet einzuverleiben. Zwischen Bāyazīd Anṣārī (+ 1585), dem Anführer der Roushanīya, und seinem orthopraxen Gegner Ākhūnd Darwāze (+ ca. 1638) fand zunächst ein schriftlich ausgetragener „Krieg der Bücher" statt.[117] Bāyazīd Anṣārīs *khayr al-bayān* („Nutzen der Erklärung"), das *taṣawwuf* in Form der Khorāsānī-Schule und der *waḥdat al-wudjūd* in die Pashtū-Literatur einführte, und Ākhūnd Darwāzes *makhzan al-islām* („Schatz des Islams") legten die Grundlage für zwei Schulen in der Pashtū-Literatur.[118]

Die klassische pashtūsprachige Poesie, z. B. Khushḥāl Khān, orientierte sich an den klassischen arabischen, persischen und indo-persischen Formen: *rubā'ī, qaṣīda* und *ghazal.* Nach Khushḥāl Khān Khattak folgten zwei äußere Muster, entweder das der Beibehaltung der klassischen Vorbilder oder das des Aufgreifens von Traditionen aus der pashtūnischen Volksdichtung mit einprägsamen Formen wie dem Zweizeiler (pashtū *landay*).[119] Zur Nähe der Dichtung und der Musik schreibt Heston:

> „In Pashto, there is an extremely close tie between music and verse, with a one-to-one correspondence between (vocal) musical forms and poetic forms." (1991:308f.)

Die Pashtū sprechenden Menschen sind durch die heutige staatliche Grenze zwischen Pakistan und Afghanistan auf zwei Länder verteilt, die Tradition und das Verständnis von der pashtūnischen Poesie und Prosa ist jedoch länderübergreifend. Nach den idealtypischen Vorstellungen der Sufik sollte Zugehörigkeit in Form von ethnischen Gruppen keine Rolle spielen, dennoch haben pashtūnische und andere mystische Poeten ihre ethnische Identität bewußt miteinbezogen, was jedoch laut Informant 25 (Journalist und Schriftsteller) in ihrem Selbstverständnis keinen Widerspruch darstellt. Motive wie die Schönheit der Natur oder der junger Mädchen und Knaben, die Freiheitsliebe der Pashtūnen und das Beschreiten mystischer Pfade stehen gleichberechtigt nebeneinander. Informant 34, ehemaliger Dozent an der Universität Kābul, meint, traditionell habe jeder Stamm seinen eigenen spirituellen und seinen eigenen politischen Führer, die Ämter würden meistens in erblicher Deszendenz übertragen.

---

[116] Beisembiev: „There were even men, called bidilkhan, who dedicated their lives to the singing of his verses set to music and to their exegesis and interpretation. His philosophy exerted a deep influence on Central Asian thought." (1994:133).
[117] S.o. „Roushanīya".
[118] Vgl. Afridi (1991:101).
Informant 34 und Enevoldsen (1993:24): Schüler, die Bāyazīds Schule weiterentwickelten, waren u.a. Arzanī (+ 1600), Mīrzā Khān Anṣārī (+ 1630) und Daulatullāh Lub'ānī (+1646).
[119] Vgl. Buddruss (1972:153).

Informant 24, Dozent an der Universität Peshāwar, beschreibt **Khushḥāl Khān Khattak** (ca. 1613-90), der ein Murid Kākā Ṣāḥibs - einem Heiligen (*walī*), dessen Grab sich in Noushera befindet - war, als gleichzeitig liberal, nationalistisch und kriegerisch.[120] Der religiös gelehrte Khushḥāl Khān exemplifizierte in seinen Gedichten pashtūnische Werte sowie die Unmoral und Korruption des Staates, zu seiner Zeit verkörpert durch den moghulischen Herrscher Aurangzeb. Seine Söhne und Enkel, alle in dieser Tradition erzogen, entwickelten sich zu bekannten Poeten; sein Enkel Qāsim Khān beispielsweise, Sohn von 'Aẓīm Khān, war ein Poet und Mystiker, der stark von Bīdel beeinflußt war und nach Kashmīr auswanderte.

Raḥmān Bābā (ca. 1653 -1711), der eigentlich 'Abdur Raḥmān hieß und von seinen Anhängern *bābā,* im Sinne von „Vater" und „Vorbild", genannt wurde, stand wie *pīr-e roushan* in der eher nüchternen Tradition Ost-Irans.[121] Er beschäftigte sich theoretisch mit *fiqh* („islamischer Jurisprudenz"), *taṣawwuf* und mit den persischen klassischen Dichtern. Er war in die Chishtīya initiiert und sein Pir blieb unbekannt. Im Vergleich zu Khushḥāl Khān wird er mehr als Mystiker, Khushḥāl mehr als Krieger charakterisiert, was sich in ihrer Poesie widerspiegelt. Informant 24 meint, daß Raḥmān Bābā berühmter als Khushḥāl wurde, da ersterer einfache Worte verwendete, die Sprache des Volkes sprach und seine Verse zu Pashtū-Sprichwörtern wurden. Heutzutage kenne jeder Raḥmān Bābā, die Intellektuellen kennten zusätzlich Khushḥāl Khān Khattak. In der Gegenwart gibt es - so Informant 34 - 50 bis 60 aktive Dichter, die Anhänger Raḥmān Bābās sind. Früher war ihr Zentrum im afghanischen Qandahār, heute befinde es sich aufgrund des Krieges im pakistanischen Peshāwar.
Für Informant 24 endete nach Raḥmān Bābā die Periode der mystischen Poesie, da es in der Zeit der anti-kolonialen Kriege und des Streits um die Nachfolgeschaft des Königs in Afghanistan im 19. Jahrhundert nur Pirs, aber keine Poeten gegeben habe. Um die Jahrhundertwende habe dann eine Renaissance der Pashtū-Literatur mit den drei Richtungen klassisch, progressiv und rein nationalistisch stattgefunden.

Ḥamze Shinwārī (1907-1994) gilt als der größte Pashtū-Dichter des 20. Jahrhunderts, er wird auch *bābā-ye pashtū ghazal* (pashtū, „König oder Vater der Pashtū *ghazal*-Dichtung") - also ein Vertreter der klassischen Richtung - genannt.[122] Shinwārī, der in Peshāwar lebte, verließ in der neunten Klasse die Schule, wurde stark vom Theater angezogen und schrieb schließlich das Drehbuch für den ersten Pashtū-sprachigen Film mit dem Titel „Layla Madjnūn". Informant 24, auch ein Schüler und Bewunderer von Shinwārī, bezeichnet ihn als Autodidakten. Shinwārī war in die Chishtīya initiiert und ein großer Freund von mystischer Musik und Tanz. Sein Pir hieß 'Abdu Sattar Shāh (+ 1953) und stammte aus Peshāwar. Shinwārī verfaßte auch theoretische Bücher über *taṣawwuf,* wie über die Chishtīya und die Geschichte der Sufik. In seiner mystischen

---

[120] Zu Kākā Ṣāḥib und den Kākākheyl, s. Kapitel II.B. „Mit der Sufik assoziierte Gruppen".
Weitere Erklärung von demselben Informanten: Pashtūnen waren von Natur aus extreme Menschen, denn sie mußten in einer kargen Gegend überleben und hatten deshalb einen kriegerischen Charakter.
[121] Sein Grab befindet sich in der Nähe von Ākhūnd Darwāzes Grab, im Süden von Peshāwar. Das heutige Heiligengrab wurde erst im Jahr 1956 errichtet, vorher befand sich nur ein Steinhaufen an der vermeintlichen Grabstätte, vgl. Enevoldsen (1993:8).
[122] Afridi: Diesen Ehrentitel bekam er bei einem Dichterwettstreit (*mushā'are*) im Jahr 1940 verliehen (vgl. 1991:99).

Poesie - angefangen hatte er mit dem Verfassen von Literatur auf Urdu[123] - verfolgte er die klassische Richtung, stand in der Tradition von Bāyazīd Anṣārī und war Anhänger der *waḥdat al-wudjūd*. Für Informant 15, den Chishtī und Schriftsteller, war Shinwārī ein *mutaṣawwif*. Shinwārī hatte Schüler, die er Poesie lehrte, aber keine Murids, obwohl er als sufischer Führer (*murshid*) verehrt wird.[124]

Sufik in Afghanistans Nachbarländern

Trotz der anti-religiösen Haltung der ehemaligen Sowjetregierung ist der Islam ein bedeutenden Faktor in der gesellschaftlichen Realität der zentralasiatischen und kaukasischen Republiken der ehemaligen Sowjetunion, in der Region nördlich von Afghanistan. Daß die Sufik immer mehr Gewicht erlangt, betonen Bennigsen und Wimbush in ihren Untersuchungen.[125] Zwei Trends werden nachgewiesen: relativ unorganisierte und zum Islamismus tendierende Gruppen und mit der Sufik assoziierte Praktiken auf breiter Basis, wie der Besuch von Gräbern.
In Zentralasien sind vier Sufi-Orden vertreten: Die Yasawīya (gegründet 1167), die Kubrāwīya (gegründet 1221) und die Naqshbandīya sind einheimische Orden, während die Qādirīya ihren Stammsitz in Baghdād hat. Sie unterscheiden sich in ihren alltäglichen Praktiken viel weniger voneinander als ihre Divergenzen in der Lehre es vermuten lassen. Ferner existieren *bī-shar'*-Gruppen, beispielshalber die Qalandarīya. Auch Frauen können gleichberechtigte Mitglieder in den Orden werden.

In den sozialpolitisch-ökonomischen Machtstrukturen Pakistans spielen Vertreter des Bereichs Sufik eine große Rolle, noch heute folgt nach Malik fast jeder pakistanische Muslim einem Pir und/oder ist an einen Orden angebunden.[126] Die Verehrung der Pirs ist bei allen Schichten der Gesellschaft verbreitet.[127] Beziehungen zwischen Pir und Murid sind häufig mit der von Patron und Klient gleichzusetzen, das bedeutet, religiöser Einfluß ist mit politisch-ökonomischer Macht verknüpft. Zwei mit der Mystik verknüpfte Schulen stehen einander in Pakistan gegenüber[128]: die Deobandīs, haupsächlich Naqshbandīs, die vorwiegend mit der Partei *djam'īyat-e 'ulamā'-ye islām* assoziiert sind, und die Barelwīs, meistenteils Qādirīs, die einen ausgeprägten Heiligenkult pflegen und sich der *djam'īyat-e 'ulamā'-ye pākistān* und der *djam'īyat al-mashāyikh* verbunden fühlen.
Viele bedeutende Pirs haben es vermocht, ihnen untergebene Murids und Verwandte aufgrund ihrer Einflußmöglichkeiten bis in höchste Staatsämter zu protegieren, so daß

---

[123] Vgl. Afridi (1991:96).
[124] Informant 24 nennt als weiteren wichtigen Dichter des 20. Jahrhunderts Ghanī Khān, den ältesten Sohn 'Abdul Ghafūr Khāns (s. Kapitel I.B. „Monarchie und Konstitutionalismus"), der in Großbritannien und den USA studierte.
[125] Vgl. Bennigsen (1982+1985) und Bennigsen/Wimbush (1985). Nach Schätzungen aus dem Jahr 1975 für Chechenien war über die Hälfte der Bevölkerung in einen Orden initiiert (Bennigsen/Wimbush 1985:31).
[126] Vgl. Malik (1989:76).
[127] Ewing berichtet neben anderen von Richtern, Polizei- und Militärangehörigen sowie Geschäftsleuten, die regelmäßig Heiligengräber und Pirs aufsuchen (1983:265).
[128] S. Kapitel I.B. „Pufferstaat zwischen den Kolonialmächten".

die Regierung indirekt in Abhängigkeit von diesen Pirs steht.[129] 1963, in der Zeit von Präsident Ayyūb Khān, schlossen sich Pirs zu einer eigenen Partei zusammen, der *djam'iyat al-mashāyikh*, die viele Anhänger in der Armee besitzt, grundsätzlich in positiver Beziehung zur pakistanischen Regierung steht und heute als konservativ und konformistisch gilt. Malik erkennt einen neuen Typus des politisch-religiösen Führers, der mehrere Quellen religiöser Autorität mit weltlicher Bildung und der Akzeptanz der neuen Ideologie des Nationalismus verbindet und um den sich ein Persönlichkeitskult entwickelt.[130] Bereits Muḥammad Iqbāl (+ 1938), geistiger Vordenker Pakistans und mystischer Dichter, hatte sich entschieden gegen den ausufernden Grabkult und den Pirismus ausgesprochen. Dennoch kann es sich kein Präsident leisten, die sufischen Vertreter nicht zu beachten, was symbolisch bei Benazīr Bhuttos Rückkehr nach langjährigem Exil ausgedrückt wird: Ihr erster Besuch galt dem Grab von Dātā Gandj Bakhsh (s.o.) in Lahore.
Genauso wie Afghanistan ist Pakistan überzogen von Schreinen, die in ihrer Bedeutung und Bekanntheit variieren. Von Seiten der Träger staatlicher Macht wird versucht, diese mittels einer 1959 eingerichteten staatlichen Behörde zur Instandhaltung und Überwachung von religiösem Stiftungsland zu kontrollieren.

Im fast durchgängig schiitischen Iran existieren nach den Untersuchungen von Algar und Gramlich drei schiitische Orden: Ni'matullāhī, Dhahabī und Khāksār, wobei die Ni'matullāhī, in die auch Frauen iniitiert werden, wohl der zahlenmäßig stärkste Sufi-Orden ist.[131] Die Khāksār nennen sich auch Ḥaydarī und Djalālī und verstehen sich als *qalandarhā*[132]; ihre schätzungweise 1000 bis 3000 Mitglieder leben vornehmlich in Teherān und in Mashhad. Im Monat Muḥarram, von den Schiiten besonders gefeiert, fechten sie ritualisierte blutige Straßenkämpfe gegen Derwische anderer Gruppen aus. Gramlich registriert, daß die Person des geistigen Lehrers bzw. dessen Affiliation eine wichtigere Rolle spielt als die Zugehörigkeit zu einem bestimmten Sufi-Orden - diese Hypothese gilt genauso für Afghanistan. Das Ansehen der Orden und ihrer Anhänger ist jedoch viel geringer als in anderen Ländern der Region, so schreibt Gramlich:

> „Außerhalb der Sufiorden kann man in Persien selten ein gutes Wort über die Derwische hören, und selbst Leute, die kaum mehr als ihren Namen kennen, fühlen sich berufen, bei jeder Gelegenheit über sie herzufallen."(1965-76:151)

Seines Erachtens geben viele Perser sufischen Vertretern die Hauptschuld an der Rückständigkeit des Landes.

---

[129] Frembgen: „Bis heute unterstützen *pir* häufig die politischen Machthaber, beispielsweise im modernen Pakistan im Falle von Zulfiqar 'Ali Bhutto und Zia ul-Haqq." (1993:37).
Ewing: „Leaders of Pakistan have found that the organizational structure of the shrines, traditionally maintained by hereditary living *pirs*, is a force that hampers their efforts to control the political and social organization of the country." (1983:251).
[130] Vgl. Malik (1990b:40).
Zu den Quellen religiöser Autorität, s. Kapitel II.A. „Religiöse Vertreter".
[131] Vgl. Algar (1991:722ff.) und Gramlich (1981:78).
Für drei Jahrhunderte bis ins 19. Jahrhundert lebte der Orden im indischen Exil, weil er - wie andere sufische Vertreter - von den Herrschern verfolgt wurde.
[132] Vgl. Frembgen (1993:82).

Wie in anderen Ländern der Region gibt es auch in Iran Heiligengräber, deren Besuch Schiiten zu Teilen als Ersatz für die Pilgerfahrt nach Mekka auffassen. Einer der bedeutensten von ihnen befindet sich in Mashhad, in der Nähe der Grenze zu Afghanistan. Die Neue Züricher Zeitung berichtet, daß die Stiftung des Imām Riḍā über Ländereien im Umfang eines Sechstels der Schweiz, d. h. ungefähr 90 Prozent des nutzbaren Bodens in der iranischen Ostprovinz Khorāsān, mit einem Schätzwert von 20 Milliarden Dollar verfüge, und in 56 Gesellschaften rund 15000 Personen beschäftige. Nach Auskunft einer ihrer Leiter vermachten seit über 1000 Jahren ungezählte vermögende Gläubige ihren Besitz der Riḍā-Stiftung, die täglich etwa 3000 Besucher an den Gräbern zähle.[133]

Unabhängig von der Staatsform, den staatstragenden Kräften und weiteren politischen Umständen ist für alle Länder der Region festzustellen, daß mit der Sufik assoziierte Handlungen und Vertreter einen wichtigen Faktor in der gesellschaftlichen und religiösen Lebenswelt der Muslime darstellen. Jedoch ist die gesellschaftliche Reputation und politische Position sufischer Vertreter äußerst unterschiedlich: Während beispielsweise in Pakistan Pirs Schützlinge bis in höchste Ämter zu protegieren vermögen, wird in Iran sufischen Vertretern im allgemeinen wenig Respekt gezollt - abgesehen davon, daß die Leiter der großen Stiftungen über immense ökonomische und politische Macht verfügen. Die soziale Identität der Gläubigen, bestehend aus Geschlecht, gesellschaftlicher Position, Bildung, Konfession, regionaler Zugehörigkeit etc., wirkt sich prinzipiell auf die Art der Bindung an sufische Handlungen und sufische Vertreter aus.[134] Die Mitgliedschaft in Orden spielt in der ganzen Region eine untergeordnete Rolle, im Gegensatz zu den aus arabischen Ländern bekannten Strukturen.[135] Als dominierende sufische Praktik steht der Besuch der Heiligengräber im Mittelpunkt, welcher in Indien sogar ein interreligiöses Element bildet, da auch Hindus die Schreine aufsuchen.

---

[133] Neue Züricher Zeitung vom 7./8.10.1995, „Das Imperium des Imam Reza. Religiöse Stiftung, Wirtschaftskonzern oder Staat im Staate?"
[134] S. Kapitel II.A. „Identitäten".
[135] S. Kapitel II.B. „Orden".

B. Politische und religiöse Geschichte Afghanistans und die historische Rolle sufischer Vertreter

Islamische Konzepte und politische Koalitionen

Im Mittelpunkt der Betrachtung stehen hier die mittels islamischer Konzepte und Rhetorik untermauerten wechselnden Loyalitäten und Koalitionen, wobei neben den Trägern staatlicher Macht - der zentralen Elite - und den religiösen Vertretern (pers. *rūḥāniḥā*)[136] die Repräsentanten ethnischer und regionaler Gruppen - die dezentralen Eliten - eine wesentliche Rolle spielen.[137] Unter religiösen Vertretern werden alle Personen subsumiert, welche die Religion in der Gesellschaft auf ihre ihnen jeweils eigene Art und Weise repräsentieren.

Unter Elite seien hier allgemein Inhaber von Einfluß und Macht, Entscheidungsträger und Anführer in der Gesellschaft verstanden. Eliten sind Schlüsselfiguren in einer Gesellschaft, ihre Zusammensetzung kann sich jederzeit verschieben.[138] Die staatstragenden Kräfte, also die zentrale Elite, setzen sich zumeist aus - im Vergleich zur Gesamtgesellschaft - überdurchschnittlich gebildeten Vertretern zusammen. Von der Staatsgründung bis 1978/79 gehörten in Afghanistan die Mitglieder der zentralen Elite im Umfeld des Königshauses zumeist der ethnischen Gruppe der Pashtūnen an; unter den führenden Kräften der staatstragenden Bürokratie als Angehörige der zentralen Elite waren Tādjiken stark vertreten. Parallel zur zentralen Elite gibt es Eliten in anderen Sektoren der Gesellschaft. Für die Betrachtungsperspektive dieser Arbeit sind die Eliten des religiösen, ethnischen bzw. regionalen Bereichs Afghanistans von besonderem Interesse. Sie werden als dezentrale Eliten bezeichnet, da ihr Einfluß nicht bzw. nicht unbedingt von den Funktionen der Hauptstadt abhängig ist. Die dezentralen Eliten rekrutieren sich aus einflußreichen Vertretern der religiösen und ethnisch/regionalen Bereiche. Sie zeichnen sich durch ihren Einfluß aufgrund von religiöser Autorität und hoher Stellung in einer ethnischen/regionalen Hierarchie aus. Koalitionen zwischen der zentralen Elite und den dezentralen Eliten haben immer wieder zu temporären gegenseitigen Abhängigkeiten geführt. Offizielle Vertreter der Sufik stehen in ständigem Austausch mit der zentralen Elite.[139] Weder die dezentralen Eliten noch die zentrale Elite weisen längerfristig eine innere Geschlossenheit auf.

Zusammenhalt und Bündnis werden begleitet von der Frage der religiösen Legitimität der jeweils Herrschenden, der ihrer Unterstützer und der ihrer Gegner. Legitimität, wie Olesen es formuliert, „lies in the eyes of the beholder":

> „... for any discourse to reach the majority of the people, it will have to integrate and articulate the most common and shared ideological elements from the popular

---

[136] Unter *rūḥānī* wird ein Mensch verstanden, der sich mit Geist, Seele und der immateriellen Welt beschäftigt: Das arabische und persische Wort *rūḥ* bedeutet Geist, Seele, Leben und Essenz.

[137] Canfield: „Coalitions based on religious ideals which could exert a strong influence on public affairs have not received much serious attention."(1984:213).

[138] Vgl. Marvick (1996:237ff.).

[139] S. Kapitel II.B. „Offizielle Vertreter der Sufik".

traditions, from what Arkoun (1988) calls 'the social imagery', representing a historical continuity outliving any political discourse." (1995:301)

Unter Ideologie soll hier ein weltanschauliches System, das an eine Gruppe oder eine Kultur gebunden ist, verstanden werden; konkreter ausgedrückt handelt es sich um eine Konzeption, bei der Ideen dem Erreichen politischer und wirtschaftlicher Ziele dienen.[140] Ideologie wird hier als funktionaler Begriff und somit wertfrei verwendet. Mit Olesen nach Laclau wird die Aufgabe der Ideologie in der Umformung bzw. im Aufbau von passiven Trägern der gesellschaftlichen Struktur (in der vorliegenden Arbeit von afghanischen Muslimen) in handelnde Subjekte begriffen. Als Mittel wird die Interpellation, die Einrede, auf der Basis islamisch fundierter weltanschaulicher Konzeptionen genutzt.[141]

Die Entscheidungsgrundlage für die Frage der religiösen Legitimität bilden kollektiv anerkannte religiöse Konzepte aus den Anfängen des Islams. Es handelt sich sozusagen um eine Legitimation aus der jenseitigen Welt, die zu artikulieren Angelegenheit der religiösen Vertreter ist. Ein von ihnen legitimierter muslimischer Herrscher regiert - aus Sicht der Gläubigen - mit göttlicher Gnade. Im Gegensatz zu anderen islamischen Ländern, wie beispielsweise in Ägypten mit der Azhar-Universität in Kairo, verfügt Afghanistan über keine zentrale religiöse Instanz, die in Fragen religiöser Legitimität oder Auslegung der islamischen Gesetzgebung verbindliche Urteile fällen könnte.

Der Islam hat seinen äußeren Rahmen in der *sharī'a,* der islamischen Gesetzgebung. Diese steckt die Grenzen der muslimischen Gemeinschaft ab, unter Verwendung des Begriffs der Ungläubigen (arab. *kāfirūn*, pers. *kāfirhā*), der diejenigen ausschließt, die keine Muslime sind oder zu Nicht-Muslimen erklärt worden sind, da sie sich aus dem Rahmen der *sharī'a* herausbewegt haben. Letztere werden zu Apostaten, also zu Personen, die vom Glauben abgefallen sind, erklärt. Wie die *sharī'a* ausgelegt wird, hängt von den Religionsgelehrten bzw. den Machthabern ab, in deren Gunst sie stehen; es bestehen unterschiedliche Interpretationsmöglichkeiten. Wird folglich der Islam als Ideologie genutzt, so kann es dazu führen, daß er im politischen Konflikt antagonistisch verwendet wird: Jede Gruppe und jeder Einzelne erkennt sich selbst als die/den einzig wahren Gläubigen bzw. als die/den einzig wahren Muslim/e. Die religiöse Legitimation des/der jeweils anderen wird auf dieser Basis zu disqualifizieren versucht. Auch im Kampf zwischen zwei Anwärtern auf die Krone ist es ein beliebtes Mittel, den Gegner als Ungläubigen zu denunzieren.

Wird während der Amtsausübung eines religiös legitimierten Herrschers die Rechtmäßigkeit dessen Führung von Muslimen angezweifelt, konkret gesagt, ist in Frage gestellt, ob der Herrscher ein guter Muslim ist, oder ob er zum Ungläubigen geworden ist, so muß der Rat religiös ausgebildeter Rechtsgelehrter eingeholt werden. Zum Sturz des Machthabers wegen seiner Verstösse gegen islamische Gebote bedarf es eines Rechtsgutachtens (arab./pers. *fatwā*, Pl. *fatāwā*). Dieses muß besagen, daß der Herrscher ein Apostat ist (ursprünglich war er ja religiös legitimiert). Das bedeutet, daß ihm die gött-

[140] Erikson in Sills: „A living ideology is a systematized set of ideas and ideals which unifies the striving for psychosocial identity in the coming generation." (1968:63, Band 7).
[141] Vgl. Olesen (1987:76).

liche Sanktion mit göttlicher Sanktion entzogen wird. Eine solche *fatwā* rechtfertigt des weiteren einen *djihād* gegen den ungläubigen Herrscher; ein Grund für seine vemeintliche Apostasie könnte beispielsweise seine Kooperation mit Ungläubigen, wie Vertretern der Kolonialmächte oder Nicht-Muslimen überhaupt, sein.
Um einer solchen Disqualifizierung vorzubeugen, die in Afghanistan - wie unten gezeigt werden soll - ein einzukalkulierendes Risiko für die Herrscher ist, sind Machthaber bemüht, ihren Ruf als gute Muslime zu etablieren, indem sie ihren Willen bekunden, den Staat in Übereinstimmung mit der *sharī'a* zu regieren. Sollten Gegner Zweifel an ihrem Vorgehen vorbringen, so bedienen auch diejenigen, denen Mißtrauen entgegengebracht wird, sich der *fatāwā,* um die von ihnen durchgeführten oder in die Wege geleiteten Maßnahmen als der *sharī'a* entsprechend auszuweisen. Dabei kommt ihnen der weite Interpretationsspielraum der islamischen Gesetzgebung zugute.[142]

Der jeweilige historisch-politische Kontext mit seinen ideologischen Konstruktionen und Konstellationen ist entscheidend bei der Auseinandersetzung um Legitimität und Illegitimität des Herrschers. Ein regelrechter Rechtsgutachten-Wettstreit kann dadurch entbrennen, daß eine Gruppe religiöser Vertreter den einen Herrscher oder die eine Entscheidung für legitim erklärt, eine andere Gruppe von Rechtsgelehrten eine *fatwā* erstellt, die genau das Gegenteil besagt. Auf diese Weise bildet und fällt die afghanische Gesellschaft mit ihren einzelnen Segmenten ihr Urteil über die Legitimität bzw. Illegitimität: Die zentrale Elite und die dezentralen Eliten, die untereinander zerstritten sein können, sind in diesem Prozeß tonangebend.

Die auf der Religion basierende Rhetorik der zentralen Elite, einschließlich der Betonung ihrer religiösen Legitimation, und die Rhetorik ihrer - je nach Situation - Widersacher oder Befürworter auf Seiten der religiösen und ethnischen Vertreter, spiegelt die islamische Identität des Staates Afghanistan wider. Insbesondere in Krisensituationen, wie dem Vorrücken der Kolonialmächte oder - auf innenpolitischer Ebene - den Rebellionen gegen soziale, religiöse oder ethnische Ungerechtigkeiten eines Herrschers, rückt die Konzeption des *djihād,* des Kampfes gegen die Feinde der Religion, in den Mittelpunkt.[143] Der Kampf gegen Ungläubige ist eine religiöse Pflicht (arab. *farīḍa*), deren Wahrnehmung als segensreich angesehen wird. Stirbt der Kämpfer für den Islam (arab. *ghāzī*), wird er zum Märtyrer (arab. *shahīd*). Der *djihād* kann zwischen konfessionellen Unterschieden, wie denen zwischen Sunniten und Schiiten, eine Brücke bauen, deren Stabilität jedoch meistens von begrenzter Dauer ist.
Sobald zwischen verschiedenen Gruppen Einigkeit darüber besteht, daß eine Situation den *djihād* erfordert, vermag er vorübergehende Loyalitäten zu schaffen, die sich auflösen, sobald der gemeinsame Widersacher nicht mehr vorhanden ist oder eine Gruppe

---

[142] Vgl. Ewing (1988:9f.).
Christensen: „The concepts of Islam have always been sufficiently ambiguous to allow different interpretations of their meaning and thus to allow mutually divergent political views to be seen as religiously legitimate by their exponents and followers. The result is that attempts to mobilise people for political action through religiously legitimate appeals, or to convince them of the correctness of certain kinds of conduct, invariably take place in a context which contains divergent or even alternative appeals, that are likewise held to be derived from Islam." (1988:5).
[143] Zu theoretischen Konzepten des *djihād,* s. Peters, Rudolph. 1979. Islam and Colonialism. The Doctrine of Jihad in Modern History. The Hague.

mit dem ursprünglich gemeinsamen Feind koaliert. Ein solches neues Bündnis muß wiederum mit einer islamischen Konzeption begründet werden, wenn die entsprechende Gruppe für die Mehrheit der auf der islamischen Identität aufbauenden afghanischen Gesellschaft glaubhaft zu sein bzw. zu bleiben begehrt. *Djihād* ist aber ebenfalls eine Konzeption, die bewußt von ausländischen, auch nicht-muslimischen Mächten mittels afghanischer Gefolgsleute zur Durchsetzung ihrer eigenen Ziele unterstützt und gefördert werden kann. Kurzfristig zur religiösen Legitimierung von Kampfhandlungen ist *djihād* eine taugliche Vorstellung, jedoch bildet sie kein Gerüst, auf dem sich ein Staat aufbauen oder wiedererrichten ließe, wie die heutige Situation in Afghanistan vor Augen führt.

Im Machtgefüge und den Auseinandersetzungen um die religiöse Legitimität kommt den sufischen Vertretern eine besondere Rolle zu. Sie verfügen über eine ihnen spezifische Autorität, indem diejenigen, die ihre Fähigkeit anzweifeln, Wunder (*karāmāt*) zu vollbringen oder Segenskraft (*baraka*) zu übermitteln, Gefahr laufen, sich selbst zu diskreditieren. Nicht nur, daß letzteren vorgeworfen werden kann, daß sie die innere Wahrheit nicht zu erkennen vermögen, sondern sie können auch als Ungläubige disqualifiziert werden. Sufische Vertreter verfügen insofern über ein besonderes Potential im Zusammenziehen von Kräften in Krisenzeiten. Olesen stellt fest:

> „... religious dignitaries in Afghanistan have managed to utilize their spiritual authority in times of crisis to identify existing local grievances with the cause of Islam and under this ideological banner unite disparate groups in temporary alliances for a common cause. The channeling and formulation of existing dissatisfaction in society seem to be essential for the political role of the religious leaders... ." (1995:15)

Von Gläubigen als Wunder begriffene Taten oder Ereignisse sind vornehmlich für die politischen Machthaber denkbar gefährlich, weil durch sie demonstriert werden kann, daß Gott andere Wege für die Gesellschaft vorgesehen hat und eine Veränderung der bestehenden Ordnung herbeigeführt werden soll. Wunder können die Macht eines Herrschers destabilisieren und seine religiöse Legitimität in Zweifel ziehen.[144] Genauso sind Wunder natürlich dazu angetan, Herrschaft zu stabilisieren.

Für einen sufischen Vertreter kann es zwei Seiten haben, wenn er in einer Oppositionsbewegung engagiert: Stellt er sich und seine spirituelle Autorität beispielsweise in den Dienst eines *djihāds*, so ist er imstande, viele Anhänger zu mobilisieren und ein charismatischer und erfolgreicher Anführer zu werden.[145] Erleiden er und seine Anhänger jedoch in ihrem Ansinnen eine Niederlage, so kann es sein, daß er aus der Sicht der Gläubigen seine spirituelle Autorität und sein Kapital in Form der Segenskraft verliert, denn schließlich sind es die Gläubigen selbst, die in ihm diese Fähigkeiten sehen.
Informant 32, der sich selbst als Malang und Gnostiker bezeichnet, meint, daß sowohl afghanische Könige wie die Kolonialmächte die an die spirituelle Autorität geknüpften Mechanismen erkannt und bewußt sufische Pseudo-Persönlichkeiten aufgebaut hätten,

---

[144] Vgl. Gilsenan (1982:77).
[145] Weber unterscheidet nach Turner zwischen verschiedenen Ausprägungen von Charisma: „... pure charisma depends on devotion to a person, but successful charisma is based on devotion to his works." (1974:25).

die behaupteten, sie könnten das Volk mittels *djihād* befreien. In Wahrheit seien diese jedoch abhängig von denjenigen gewesen, die sie jeweils geformt hätten, und insofern sei ihr Einfluß sehr beschränkt gewesen. Daß spirituelle Autorität häufig in Afghanistan mißbraucht worden ist, da sie der persönlichen Machtposition sogenannter sufischer Vertreter zuträglich ist, zeigt sich - wie mit der vorliegenden Arbeit deutlich werden soll - in der Geschichte und in der Gegenwart.

Um diesen religiös-rhetorischen Prozeß mit seinem jeweiligen Machtgefüge nachvollziehbar zu machen, werden im folgenden die wichtigsten Eckdaten der jüngsten afghanischen Geschichte angeführt. Die heutige, auf allen Ebenen äußerst verworrene Lage Afghanistans ist ein Resultat aus den skizzierten historischen Entwicklungen und aus dem weltpolitischen Gefüge. Nicht zuletzt auf der Basis islamischer Konzepte und Rhetorik haben ausländische und afghanische Politiker, Vertreter des religiösen und ethnisch/regionalen Bereichs, Militärführer und Repräsentanten der Wirtschaft versucht, ihre jeweiligen Interessen in Afghanistan durchzusetzen. Die wechselhaften Loyalitäten und Koalitionen können im Ergebnis zeigen, daß die Begründungen für sie absurd sind.

Muslimische Dynastien vor der Staatsgründung 1747

Um eine historische Einordnung Afghanistans vornehmen zu können, seien die dominierenden Dynastien genannt, die in früherer Zeit Einfluß auf das heutige afghanische Gebiet hatten: Die Sāsāniden beherrschten das Gebiet, dem sie den Namen Khorāsān gaben, im 3. - 7. Jahrhundert n. Chr.. Ihnen folgten Araber seit dem zweiten „rechtgeleiteten" Kalifen (*khalife)* 'Umar (+ 644) bis zur 1. Hälfte des 9. Jahrhunderts und Ṣaffāriden mit der Hauptstadt Nīmrūz im 9. Jahrhundert. In der Zeit der Sāmāniden im 10. Jahrhundert wurde die Hofsprache Darī zur Sprache der Poesie. Unter den turk-persischen Ghaznawīden im 10. und 11. Jahrhundert erreichte die persische Literatur dann ihre Glanzzeit. Im 12. Jahrhundert übernahmen die ebenfalls turk-persischen Ghūrīden, im 13. und 14. Jahrhundert die Mongolen und die Kart-Dynastie und ab 1380 die Tīmūriden, die ab 1404 Herāt zu ihrer Hauptstadt machten, die Herrschaft. Im 15. Jahrhundert bildete die Dynastie der Tīmūriden eine kulturelle Blütezeit mit den Städten Samarkand, Bukhārā, Balkh, Herāt und Ghaznī als Zentren der Gelehrtheit und der Wissenschaft in der islamischen Welt.[146] Als zusammenhängendes Gebiet erfuhr die Region nach dem 15. Jahrhundert einen Niedergang, sie wurde aufgesplittert. Dies ging einher mit der Entdeckung des Seewegs von Europa nach Indien: Die transasiatische Karawanenroute, die Seidenstraße, die ökonomisch und entwicklungsmäßig für die Region eine zentrale Rolle gespielt hatte, wurde unbedeutend.

Seit dem 16. Jahrhundert gehörte der westliche Teil Khorāsāns zum persisch-schiitischen Ṣafawidenreich. Parallel zu diesem Großreich entwickelte sich im Osten mit zunächst Kābul als Hauptstadt die Dynastie der indisch-sunnitischen Moghuln. Die

[146] Über diese Zeit, s. die Studien von McChesney (1991) und Paul (1991).
Der Tübinger Atlas des Vorderen Orients verzeichnet auf seiner Karte „Das Timuridische Herāt" allein in der Altstadt Herāts drei Konvente (vgl. TAVO, Karte B VII 14).

Sprache am Hofe von Bābur, dem Gründer des Moghulreiches, war Persisch. Von Anfang an erfuhren die Moghulen, die von einigen Völkern in der Region als „Kolonialisten" empfunden wurden, Widerstand, nicht zuletzt von der Roushanīya.[147] Unter den Nachfolgern von Bābur siedelte der Regierungssitz von Kābul nach Delhi um. Im Norden hatte sich ab dem 16. Jahrhundert der Kleinstaat (*khānat*) der uzbekisch-sunnitischen Shaybaniden mit dem Zentrum Bukhārā etabliert, der ab dem 17. Jahrhundert an Einfluß verlor.

Das Gebiet des heutigen Afghanistan, aufgeteilt zwischen dem Moghulreich, zu dem Kābul und der Osten gehörte, und dem persischen Ṣafawidenreich, das Herāt und den Westen einschloß, war reduziert auf seine Funktion als Pufferstaat, was sich im weiteren Verlauf der Geschichte wiederholte. In Qandahār stießen die Einflußsphären zusammen, und die Stadt wechselte zwischen den beiden Reichen mehrmals hin und her, aber keines konnte sich den Einfluß dauerhaft sichern.[148] Da die Reiche nur einen sehr begrenzten Einfluß auf das Gebiet ausübten, waren viele Gegenden autonom, wie die der Pashtūnen und Balūchen. Afghanistans kulturelle Blütezeit war vergangen.

Afghanistan seit der Staatsgründung

Symbolisch ist die Geschichte des Nationalstaates Afghanistan mit der Sufik verknüpft: In der Folge des Zerfalls der Reiche der Moghuln und der iranischen Ṣafawiden, zwischen denen das heutige Staatsgebiet Afghanistans aufgeteilt gewesen war, und des Todes von Nādir Shāh Khorāsānī (+ 1747) - auch Nādir Shāh Afshār genannt - entstand ein Machtvakuum. Im Jahr 1747 versammelte sich eine große beratende Versammlung (pashtū *louye djirge*) in Qandahār, um über einen Staat zu beraten. Ghobār berichtet, daß diese Zusammenkunft, an der verschiedene ethnische Gruppen, hauptsächlich jedoch Vertreter pashtunischer Stämme teilnahmen, an einem Grab (arab./pers. *mazār*) namens *shīr-e sorkh* („Der rote Löwe") stattfand.[149] Führer verschiedener Gruppen strebten das Amt des Königs an, sie konnten sich aber nicht auf eine Person einigen. So wurde ein Schiedsrichter ausgewählt, der den König (pers. *pādshāh*) bestimmen sollte und der selber unabhängig war. Man verständigte sich auf Ṣābir Shāh Kābulī, einen erfahrener Politiker und eine spirituelle Persönlichkeit (*mard-e rūḥānī*), dessen Vater, ein Sufi Meister (*mutaṣawwif-e ustād*), Anhänger in unterschiedlichen Schichten Qandahārs besaß. Der Kābuler Ṣābir Shāh bestimmte Aḥmad Abdālī aus dem pashtūnischen Stamm der Abdālī und dem Clan der Saddozay, der sich aufgrund mangelnder Lobby nicht um das höchste Amt beworben hatte, zum König.[150] Dieser nannte sich Aḥmad

---

[147] S. Kapitel I.A. „Roushanīya".

[148] Nach Jäkel war Qandahār für die konkurrierenden Reiche lediglich als Versorgungsbasis für ihre Heere interessant (1972:118).

[149] Vgl. Ghobār (1359:354ff.).

[150] Aḥmad Shāh Abdālī hatte sich bereits im Militär unter dem Perser Nādir Afshār, in dem pashtūnische Einheiten kämpften, einen hohen militärischen Rang erworben. Zudem war er sehr bewandert in persisch- und pashtūsprachiger Poesie und bekannt als Dichter, der sich auch mit mystischen Inhalten beschäftigte (s. Kapitel I.A. „Pashtūsprachige Dichter").

Shāh (gelebt 1722-1773, regiert 1747-1773), in die Geschichte ist er auch als Aḥmad Shāh Bābā, „Vater" des modernen Staates Afghanistan eingegangen. Er war ein frommer Muslim und Murid des Pīr Miyān Mār in Chamkanī.[151] Diese Episode zeigt, daß Macht und Einfluß der Vertreter der Sufik sehr groß waren und ihnen - zumindestens zu dieser Zeit - eine hohe Glaubwürdigkeit, Integrität und Autorität eingeräumt wurde.

Das Gebiet des in der Mitte des 18. Jahrhunderts geschaffenen Vielvölkerstaates[152] umfaßte neben dem gegenwärtigen Areal südöstliche Teile des heutigen Pakistan, nördliche Teil des heutigen Indiens, Kashmīrs, einen östlichen Arm des heutigen Iran und Teile der gegenwärtigen zentralasiatischen Republiken. Die Reichsgrenzen erstreckten sich vom Fluß Āmū Daryā im Norden zum Indischen Ozean im Süden, von Mashhad im Osten bis nach Delhi im Westen.[153]
Als Sammelbecken persischer, indischer und zentralasiatischer Kulturen haben sich die einzelnen Gebiete immer durch eine große kulturelle Heterogenität und Selbständigkeit ausgezeichnet. Die Autonomie der ländlichen Gegenden und der fern von der Hauptstadt gelegenen Städte, wo insgesamt schätzungsweise mehr als 90 Prozent der Bevölkerung lebten und leben, war immer groß. Grevemeyer benutzt folgendes Bild: Der Regierungssitz repräsentiert den „Staat", das ländliche Afghanistan die „Gesellschaft".[154] Die naturräumlichen Gegebenheiten spielen für diese Struktur eine zentrale Rolle:[155] Das Kerngebiet Afghanistans wird von Südwesten nach Nordosten durch den Hindukusch in zwei Hälften gespalten. Sehr hochgelegene Gebiete wie das Hazāradjāt oder Badakhshān sind im Winter monatelang von der Außenwelt abgeschlossen. Moderne Kommunikationsmöglichkeiten in Form von Telefon oder Funk und dergleichen, die die naturräumlichen Barrieren überwinden könnten, sind bis heute nicht sehr weit verbreitet. Afghanistan ist immer ein Agrarland gewesen: Noch in den 20er Jahren des 20. Jahrhunderts waren 95 Prozent der Bevölkerung in der Landwirtschaft tätig.[156]

Aḥmad Shāhs Politik orientierte sich an der des Ṣafawidenreiches, indem er konföderative Strukturen aufbaute. Es dominierte aber die ethnische Gruppe der Pashtūnen, deshalb auch die Bezeichnung des Staates als „Afghānistān": Die Bezeichnungen *afghān* und *pashtūn* wurden und werden synonym verwendet.[157] Das Wort *afghān* hat mit der

---

Aḥmad Shāh wurde der Beiname *dorr-e dorrān* (pers., „Perle der Perlen" oder „die allerbeste Perle") gegeben, so daß Dorrānī zum Synonym von Abdālī wurde.

[151] Vgl. Informant 24 (Dozent für Literaturwissenschaften an der Universität Peshāwar) und Shahrani (1986:31, nach Elphinstone).
N. Dupree berichtet von einem Zeitgenossen Aḥmad Shāhs, nämlich Sa'd ad-Dīn Anṣārī (1727-1812) aus dem Dorf Deh Yahya im Norden von Kābul - dort befindet sich auch dessen Schrein -, genannt Hādjdjī Ṣāḥib, der wegen seiner ekstatischen religiösen Zustände (*djadhbe*) zunächst von orthopraxen Religionsgelehrten zum Tode verurteilt worden war, von Aḥmad Shāh aber begnadigt wurde und als großer Mystiker gilt (1977:123ff.).

[152] S. Kapitel II.A. „Ethnische Gruppen" und Karte 4 im Anhang.

[153] S. Karte 1 im Anhang.

[154] Grevemeyer (1990:58).

[155] Newell: „Its interior geography has been ... inimical to state building. A harsh, arid climate of seasonal extremes and a rugged landscape have forced the scattering of most of the population into small ecological niches." (1986:107).

[156] Vgl. Grevemeyer (1990:55).

[157] Vgl. Ḥabībī (1991:27ff.).
Anderson: „Afghans are known in an extensive literature as Pashtun, Pakhtun, and Pathan from an Anglo-Indian corruption of the plural pakhtana but call themselves avghaan and, despite attempts by

Staatsgründung 1747 eine Bedeutungserweiterung erlebt, indem alle zu diesem Land gehörigen Gruppen sich als Afghanen verstehen sollten.[158] Historisch gesehen wurden nach Ghobār im 16. Jahrhundert Gebiete südlich von Kābul, im 18. Jahrhundert alle Landstriche zwischen Indus und Kābulistān sowie von Kashmīr und Nūristān bis Qandahār und Multān als „Ort der Afghanen" (*maskan-e afghān*) bezeichnet.[159] Bis in die Gegenwart hat der Begriff Afghanistan eine politische Brisanz, da er einerseits für die Tradition des Nationalstaates Afghanistan steht, der seit seiner Gründung ein Vielvölkerstaat ist, und andererseits sich Pashtūnen, auch in Pakistan lebende Pashtūnen, als Afghanen im Sinne einer Zugehörigkeit zur in der Geschichte dominierenden Gruppe verstehen und bezeichnen. Seit der Teilung des Siedlungsgebietes der Pashtūnen durch die Durand-Linie Ende des 19. Jahrhunderts (s.u.) ist der „Pashtūnistān-Konflikt" zu einem politischen Pulverfaß zwischen Kābul und den Nachbarn Britisch-Indien bzw. seit 1947 Pakistan geworden. Es gibt pashtūnische Gruppierungen, die für einen eigenen Staat Pashtūnistān kämpfen.

Drei Mudjaddidīs (Shāh Ghulām Muḥammad, Shāh 'Izzatullāh und Shāh Ṣafīullāh), Nachfahren in fünfter Generation von Shaykh Aḥmad Sirhindī, wurden im Jahr 1748 von Aḥmad Shāh Bābā aufgefordert, sich in Qandahār niederzulassen. [160] Nach einer Schilderung Ṣibghatullāh Mudjaddidīs (geb. 1925) beruhte die enge Bindung des Königshauses an die mit der Mystik assoziierte Familie auf dem Vertrauen Aḥmad Shāh Bābās in die Vorhersagen ermöglichende Weisheit des Pirs: Einmal war der König seinem Rat nicht gefolgt, die Hindus in Indien erst zu einem späteren Zeitpunkt anzugreifen, worauf seine Soldaten, von Hitze und einer Epidemie heimgesucht, erfolglos zurückkehren mußten. Im Anschluß daran folgte er den Ratschlägen der Pirs und konnte große Siege erringen. Edwards, dem Ṣibghatullāh Mudjaddidī diese Geschichte bei einem Interview im Jahr 1983 erzählte, kommentiert sie mit den Worten:

> „Whether this story is true or not, it is to this event that the Mudjaddidis themselves look to explain their traditional role in Afghan political life." (1986a:287)

Von Beginn der Existenz des Nationalstaates an war also das Königshaus eng mit den Mudjaddidīs, in Personalunion *'ulamā'* und Pirs, verknüpft: Für die Herrscher garantierte dies die religiöse Legitimierung ihrer Position, für die Mudjaddidī-Familie eine Aufwertung bzw. Festigung ihrer gesellschaftlichen, religiösen und wirtschaftlichen Stellung.

Tīmūr Shāh (+ 1793) trat im Jahr 1773 nach dem Tod seines Vaters Aḥmad Shāh die Thronfolge an. Er verlegte die Hauptstadt von Qandahār nach Kābul. Einige Mitglieder der Mudjaddidī-Familie folgten daraufhin der Zentralregierung; ihnen wurde vom König Land in Kābul, Kohistān, Djalālābād, Qandahār und Herāt geschenkt.[161] Kābul lag damals im Zentrum des tādjīkischen Siedlungsgebietes, was als Ausdruck von Tīmūr

---

governments of Afghanistan to extend the name to all citizens, are the only ones locally so called." (1986:172)

[158] Diese Rhetorik berührt einen bis heute höchst sensiblen Bereich, da Afghanistan zwar immer ein Vielvölkerstaat gewesen ist, die Pashtūnen aber stets privilegiert waren.

[159] Ghobār (1359 h.:9).

[160] So besagt die eigene Familientradition der zur Naqshbandīya gehörenden Mudjaddidīs, vgl. Edwards (1987:2).

[161] Vgl. Noelle (1995a:474).

Shāhs Streben nach größerer Unabhängigkeit von den Pashtūnen gewertet werden kann. Im Militär und in der Verwaltung wurden Positionen nun auch von Nicht-Pashtūnen, wie z. B. den Qīzīlbāsh, besetzt.[162] Wahrscheinlich war dies ein Versuch, Intrigen in der eigenen und nur vermeintlich loyalen ethnischen Gruppe abzuwehren. An den tribalen Aufständen der Perser im Westen und der Sikhs im Osten ist die bereits beginnende Desintegration des jungen Staates abzulesen, die durch die wachsenden Interessen der Kolonialmächte Rußland und England verstärkt wurde.

Nach dem Tod Tīmūr Shāhs stritten nicht nur seine zahlreichen Söhne um die Nachfolge[163], sondern es wurden auch bewaffnete Konflikte zwischen den großen pashtūnischen Stammeskonföderationen der Dorrānī und Ghilzay ausgefochten, die sich zu ständigen Fehden zwischen einzelnen Gruppen und Clans entwickelten. Auch zwischen Schiiten und Sunniten schwelten Konflikte, welche interkonfessionelle Ansiedlungen erschwerten.[164] Religiöse Vertreter auch derselben Konfession waren untereinander zerstritten. Gewalttätigkeit und Chaos im Land führten dazu, daß vor allem religiöse Minderheiten - Hindus, Juden und christliche Armenier - es verließen. Finanziell war die Regierung nicht mehr in der Lage, sich Loyalitäten zu erkaufen.[165]
In diesem Kontext konnten die aus Indien kommenden Sikhs 1836 die Provinzen Kashmīr, Multān und Peshāwar erobern. Um die afghanische Regierung vor ihnen und vor den Briten zu warnen, war der indische Naqshbandī-Mudjaddidī Sayyid Aḥmad Barelwī (+1831), der für die *ṭarīqa muḥammadīya* stand und der im Gebiet der heutigen North-West-Frontier-Province (NWFP) eine *djihād*-Bewegung ins Leben gerufen hatte, nach Kābul gereist.[166] Er predigte unter den Pashtūnen, sich dem Kampf für den Islam anzuschließen und den *pashtūnwālī* zugunsten der *sharī'a* auszutauschen. Dennoch: Der labile Zentralstaat verlor gänzlich seinen Einfluß auf nicht-pashtūnische Provinzen. Shahrani meint, daß das 19. Jahrhundert der Anfang war des

> „... active use of Islam and the employment of ulama and *ruhanis* (...) by contenders for, and occupants of, the Kābul throne in the decades to follow." (1986:33f.)

Trotz der Gespaltenheit inter- und intrakonfessioneller Natur und der lokal, ethnisch und gesellschaftspolitisch unterschiedlichen Ausprägung religiöser und somit sufischer Handlungen bildete der Islam respektive die Zugehörigkeit zur islamischen Gemeinschaft (arab. *umma*) im 19. Jahrhundert die einzige vereinigende Kraft auf ideologischer Ebene. Das gemeinsame muslimische Erbe bildete ein übergreifendes Fundament.

---

[162] Qīzīlbāsh sind die Nachkommen türkischer Söldnertruppen aus der Zeit des ṣafawidischen Herrschers Nādir Shāh, die vor allem in Herāt, Kābul und Qandahār leben und zum überwiegenden Teil Schiiten sind (vgl. Orywal 1986:59f.).

[163] Reshtia berichtet, daß im Zuge der Fehden um die Macht sich eine Gruppe von Stammesführern vor Tīmūr Shāhs Nachfolger und Sohn Zamān Shāh in einem Grab, dem Heiligengrab *khirqe-ye sharif* in Qandahār, in dem der Flickenrock des Propheten aufbewahrt wurde, versteckten. Sie griffen auf die traditionelle Einrichtung des Asyl vor (politischer) Verfolgung an einem heiligen Ort (pers./pashtū *bast*) zurück (1990:18).
Duprees Erklärung von *bast*: „...sanctuary, a custom which still permits a Muslim to remain in a holy place - or other area designated *bast* - unmolested by government authority ... ." (1980:536).

[164] Gruppen schiitischer Hazāra zogen sich in das zentrale Hochland zurück und erfuhren eine ungleich schlechtere Behandlung aus Kābul, etwa in der Form von höheren Steuerlasten.

[165] Grevemeyer führt an, daß „... die Zentrale die Loyalitäten der hohen Verwaltungsbeamten, Heerführer und Kleinherrscher nicht mehr entgelten konnte, weil die erforderlichen Mittel über Raubzüge, erfolgreiche Kriege oder Steuererhebung nicht mehr aufzubringen waren ..." (1990:11).

[166] S. Kapitel I.A. „In Afghanistan präsente Orden".

Dieses - und nicht das Konstrukt des Nationalstaates - bildete ein kollektives Identitätsmoment für Afghanistan.[167] Die Zugehörigkeit zur *umma* wiederum bedeutete keine Abgrenzung zu islamischen Nachbarstaaten, wie Iran. Im Gegenteil, sie stellte in der panislamischen Konzeption ein verbindendes Element dar, nur standen im Fall des schiitischen Iran die konfessionellen Unterschiede im Weg.

Pufferstaat zwischen den Kolonialmächten

Die schwache Position des Zentralstaates wurde durch das Auftreten der Kolonialmächte im 19. Jahrhundert nicht - wie zu vermuten wäre - weiter untergraben, so daß das Weiterbestehen des Staates gefährdet worden wäre. Im Gegenteil: Das russische Zarenreich, die britische Krone und das afghanische Herrscherhaus hatten sich letztendlich darauf verständigt, Afghanistan als Pufferstaat bestehen zu lassen.[168] Im Verlaufe der kommenden einhundert Jahre ist zu beobachten, daß beide Großmächte das Land benutzten, um gegeneinander zu intrigieren. Eine sich entweder gegen die Briten oder gegen die Russen erhebende afghanische Bewegung wurde von der jeweils anderen Seite unterstützt, ohne daß diese direkt eingegriffen hätte. Die Regierung blieb schwach, aber die dezentralen Eliten, die kämpfende Truppen stellen konnten, verbesserten ihre Position: In Afghanistan hat der Stellvertreterkrieg bereits Tradition.

Religiöse Führer spielten im kolonialen Tauziehen eine einflußreiche Rolle: Eine Gruppe kooperierte mit der einen oder der anderen Kolonialmacht in der Region. Andere engagierten sich auf Seiten des afghanischen Königshauses und gingen als Nationalhelden in die afghanische Geschichte ein. Auf beiden Seiten versprach ihre Kooperation einen materiellen Vorteil.[169] Sowohl für die Briten und die Russen als auch für die afghanischen Könige waren religiöse Vertreter und im speziellen Pirs besonders wertvoll, weil sie ihre Rolle als Mediatoren zwischen den diesseitigen und jenseitigen Machthabern, also der Regierung und den göttlichen Sphären, und den einfachen gläubigen Menschen für sich zu funktionalisieren wußten. Die politische Position der Pirs wiederum war immer bestimmt durch ein Abwägen zwischen der jeweiligen Erfüllung der Erwartungen der Murids oder denen der kolonialen respektive einheimischen Machthaber: Sie bedurften einerseits der Unterstützung ihrer Anhänger, andererseits war ihre religiös-politische Machtposition nur mit Hilfe der Machthaber zu konsolidieren. Gellner beobachtet für die islamische Welt insgesamt, daß Kolonialstaaten ihren

---

[167] Vgl. auch Centlivres (1980:33) und s. Kapitel II.A. „Soziale Identitäten".
[168] Vgl. Grevemeyer (1990:11+29).
[169] Olesen: „However, just as common as the silent endorsement by religious leaders of the de facto rule was the alliance of religious leaders with tribal groups in opposition to the central state. And even the British colonial regime tried to take part in these power games and vied for the support of the religious leaders through the assignment of allowances." (1995:38).
Pro-westlich bzw. hier im speziellen pro-britisch aktive Mullahs wurden als *mollāhā-ye farangi* (pers., „europäische bzw. europäisierte Mullahs") bezeichnet, vgl. Shahrani (1984:33).

Einfluß in erster Linie über die *ṭarīqāt* durchzusetzen suchten, da diese im Vergleich zu anderen islamischen Netzwerken am wenigsten von panislamischen Ideen durchdrungen waren.[170]

Die politische Intervention der religiösen und sufischen Vertreter hatte eine massive Vernachlässigung ihrer eigentlichen religiös-spirituellen Aufgaben zur Folge. Verallgemeinern läßt sich dieses natürlich nicht, denn es hing von der Persönlichkeit des einzelnen Pir ab, ob er sich nur in der Position sah, ein mit Reichtum verbundenes Familienerbe angetreten zu haben, das die Verehrung von Gläubigen mit sich brachte, ohne ein Interesse an der sufischen Lehre und Spiritualität zu haben. Tendenziell aber läßt sich eine Entwicklung des persönlichen und politischen Ehrgeizes besonders der Pirs in Richtung Macht in der Kolonialzeit in Afghanistan erkennen.
Diese hängt aber auch mit der relativen ökonomischen Stärke der religiösen Vertreter im 19. Jahrhundert zusammen: Seit der Staatsgründung 1747 bis zu Regierungszeit von 'Abdur Raḥmān waren vor allem Pirs aus alteingesessenen Familien wirtschaftlich aufgrund persönlichen Landeigentums und ihrer alleinigen Kontrolle über *waqf*-Land und religiöse Steuern vom Zentralstaat unabhängig.[171] Viele konnten ihre *waqf*-Ländereien mittels der Stiftungen vom König, von Großgrundbesitzern und weiteren Privatpersonen vermehren. Zudem erhielten einige vom Königshaus Pensionszahlungen, andere von den Kolonialmächten, für die sie aktiv wurden, finanzielle Unterstützung. Die Nähe zur zentralen Elite wirkte sich positiv auf den Erhalt und die Vergrößerung des Reichtums, primär des *waqf*-Lands, vor allem der einflußreichen, alteingesessenen Pirs aus. Pirs mit verhältnismäßig kleiner Anhängerschaft, die über keine jahrhundertelange Familientradition verfügten, waren mehr auf die Unterstützung ihrer Murids angewiesen, weil sie materiell viel stärker von den religiösen Gaben ihrer Gefolgsleute abhängig waren.
Elphinstone beobachtete in den 30er Jahren des 19. Jahrhunderts, daß die Sufik - es werden sufische Praktiken wie Heiligengrab-Besuche und das Ausschreiben von Amuletten gemeint sein - speziell in Kābul aufblühte. Sie war bei der zentralen Elite nicht schlecht angesehen, dafür aber standen die Mullahs den sufischen Vertretern sehr skeptisch gegenüber. Ferner meint er, daß im Westen Afghanistans die Macht der religiösen Führer zwar sehr viel begrenzter, aber ihr Charakter um so respektabler gewesen sei.[172]

Die Truppen des Herrschers Dūst Muḥammad (gelebt 1792-1863, regiert 1826-39,1842-63)[173], die zur Abwehr gegen die äußeren Feinde des Islams aufgerufen worden waren, kämpften erfolgreich im ersten anglo-afghanischen Krieg (1839-42).[174] *Djihād* war für diesen und ihm folgende Könige der Schlüssel in der ideologischen

---

[170] Vgl. Gellner (1981:149ff.).
[171] Ferner wird bei Elphinstone beschrieben, wie Mullahs Kredite vergaben und dafür Zinsen und Zinseszinsen kassierten, was durch den Koran verboten ist, wodurch sie aber beträchtlichen Reichtum erwarben (nach Olesen 1987:66f.).
[172] Vgl. Elphinstone (Band I, 1839:272f.) nach Olesen (1987:103) und Elphinstone (Band I, 1839:284) nach Olesen (1995:53).
[173] Nach Fazelly war Dūst Muḥammad, selbst Sohn einer schiitischen Mutter, um die Integration der Minderheitskonfession bemüht (1983b:18).
[174] Die Hazāra und im zweiten anglo-afghanischen Krieg auch die Qizilbāsh kämpften aber auf Seiten der Briten (vgl. Bindemann 1987:18).

Rhetorik gegen die britische Kolonialmacht. Das Rückgrat im anti-britischen Kampf bildeten Naqshbandī Murids, deren Gefolgschaftsnetze sich auch in anderen Gebieten wie Kurdistān und Rußland erfolgreich gegen Kolonisatoren zu behaupten wußten[175], und Mullahs mit ihren Studenten.[176]
Wenn schon der Staat nicht zentral von einheimischen Führern zu beherrschen war, so erst recht nicht von Fremden. Nach ihrer Niederlage versuchten die Briten, Dūst Muḥammad, der zwischenzeitlich abgesetzt worden war, für sich zu funktionalisieren, indem sie ihn finanziell unterstützten.[177] Für die Gebiete Badakhshān, Peshāwar und Qandahār gelang es Dūst Muḥammad, wenigstens partiell Kontrolle zu erlangen, so daß er einen Teil der Steuern eintreiben konnte, während z. B. die Provinz Herāt im Westen sich in keiner Weise zu diesem Staat gehörig fühlte. Die Briten eroberten 1843 Sind und 1849 den Pandjāb.

Noelle nennt die vor und zu Dūst Muḥammads Zeit einflußreichsten Pirs: In der Region Qandahār war es ein Ghilzay Pir mit dem Namen Ākhūnd Mollā Ṣāḥib ad-Dīn, der 1000 Murids und etwa 30000 Anhänger gehabt haben soll. In Kābul war die Familie eines gewissen Sayyid Aḥmad Mīr Āghā (+1807/8) sehr einflußreich. Sayyid Aḥmad, Imam (*imām*) der Djāmi' Masdjid in Pul-e Chishtī in Kābul hatte den Titel des *mīr-wā'iẓ*, des obersten Predigers, vom Königshaus verliehen bekommen. In Personalunion war er ein Pir mit einer sunnitischen Gefolgschaft in Kābul und Kohistān, die auf mindestens 100000 Anhänger geschätzt wurde. Er hatte die *idjāze*, die sufische Lehrerlaubnis, von Shaykh Sa'd ad-Dīn Ṣāḥib Anṣārī und von Khwādje Ḥasan Āghā Djī in Kohdāmān. Seine Söhne Mīr Hādjdjī und Ḥāfiẓ Djī spielten eine zentrale Rolle im ersten anglo-afghanischen Krieg und konnten ihr politisch-religiöses Gewicht, basierend auf der erblichen *silsila* der Familie, noch durch Heiratsallianzen mit der königlichen Familie verstärken.[178]

Im Swāttal, nördlich von Peshāwar, hatte der Naqshbandī Pīr 'Abd al-Ghafūr, auch als Ākhūnd-e Swāt (ca. 1794/5-1877) oder „mad mollā" bekannt, eine große Zahl an Muriden; er hielt auch die *idjāze* der Qādirīya, der Chishtīya und der Suhrawardīya. In religiös-sufischer Literatur war er sehr bewandert, er kannte Werke von Raḥmān Bābā auswendig.[179] Ursprünglich stammte der Ṣafī-Pashtūne aus Qandahār, ließ sich aber in der Stadt Saydū im Swāttal nieder. Dort errichtete er ein religiöses und wirtschaftliches Zentrum mit Konvent (*khāneqāh*), Armenküche (pers. *langar*), Moschee und Markt (*bāzār*). Jäkel berichtet, daß die Könige Dūst Muḥammad und Shīr 'Alī seine Ratschläge gesucht und befolgt hätten.[180] Die Anhänger des Ākhūnd-e Swāt kämpften 1836 auf Dūst Muḥammads Seite gegen die Sikhs und später gegen die Briten.[181] Als wichtigen

---

[175] Vgl. Jäkel (1977:26).
[176] Vgl. Gulzad (1994:208).
[177] Vgl. Grevemeyer (1981:95ff.).
[178] Vgl. Noelle (1995a:469ff.).
Zur Regierungszeit von Dūst Muḥammad siehe die Dissertation von Noelle (1995a), die die Interaktion zwischen Staat und Stämmen untersucht.
[179] Vgl. Ahmed (1976:95).
[180] Vgl. Jäkel (1977:27).
[181] Akbar S. Ahmed erkennt im anti-kolonialen Widerstand der islamischen Welt gegen den europäischen Kolonialismus im 19. Jahrhundert zwei Strömungen: eine modernistisch-nationalistische und eine traditionelle, „symbolized by the Sufi reaction" (1976:86). Für die zweite nennt er drei Beispiele: 'Alī

Zeitgenossen und Sufi-Führer neben dem Ākhūnd nennt Gulzād Pīr Mangay, der eher orthoprax ausgerichtet war und theologische Differenzen mit Ākhūnds Schule hatte, aber im *djihād* bei der Rekrutierung von Anhängern in Ostafghanistan - insbesondere unter den Mullahs - eine wichtige Rolle spielte.[182]

Einer der bekanntesten Schüler und wichtigster Vertreter 'Abd al-Ghafūrs war Hadda Ṣāḥib in Nangarhār. Hadda Ṣāḥib, den die Briten Hadda Mollā nannten, hieß eigentlich Nadjm ad-Dīn Ākhūnd-zāde, geboren war er Anfang des 19. Jahrhunderts.[183] Während seiner Zeit als Schüler von Ākhūnd-e Swāt wurde er - wie sein sufischer Lehrer (*murshid*) - in alle vier Orden initiiert. Insbesondere trug er zur Popularität der Qādirīya in Afghanistan bei. Nach seiner Lehrzeit kam er nach Hadda in der Nangahār Provinz, arbeitete zunächst als Gebetsrufer (arab./pers. *mu'adhdhin*) in einer Moschee und etablierte dann einen Konvent. Ursprünglich hatte er keinerlei Verwandtschaftsbeziehungen nach Hadda unterhalten. Wegen seiner Bildung und Frömmigkeit - er lebte wie ein armer Mensch (*faqīr*), war weder verheiratet noch hatte er Kinder - soll er als einflußreichster Pir in Ost-Afghanistan über 100000 Anhänger gehabt haben, um die er sich mit Hilfe seines eigenen Kalifen-Netzwerkes kümmerte. Die meisten Gläubigen sahen ihn an der Spitze der Hierarchie der Heiligen seiner Zeit, als *quṭb-e zamān*. Manchmal soll er täglich in seiner an den Konvent angeschlossenen Armenküche (*langar*) 1000 Menschen mit Essen versorgt haben.[184] Viele seiner Kalifen kamen aus erblich-religiös einflußreichen Familien. Von Seiten seiner Anhänger wurden Hadda Ṣāḥib viele Wunder zugeschrieben. Jäkel gibt britische Geheimberichte wieder, in denen er von allen religiösen Führern in der damaligen Zeit als der „teuflischste" beschrieben wird; dies spricht für seine Qualitäten im anti-kolonialen *djihād*. Hadda Mollā wurde 1880 Erzieher des späteren Königs Ḥabībullāh, später führte er einen Aufstand gegen 'Abdur Raḥmān an.[185]

Nachdem Rußland im Norden des afghanischen Gebietes Samarkand, Taschkent und Turkestān hatte annektieren können, wuchs als Reaktion darauf das britische koloniale Engagement. Der afghanische Herrscher (*amīr*) Shīr 'Alī (gelebt 1823-1879, regiert 1863-66, 1869-79) übte sich, neben seinen Versuchen, Afghanistan in das Zeitalter der Industrialisierung zu führen, in „Schaukelpolitik": Militärisch hatte er sich auf russischer Seite gegen die britische Übermacht auf dem indischen Subkontinent absichern wollen. Dies hatte allerdings den zweiten anglo-afghanischen Krieg (1878-80) zur Folge, in dem sich die afghanischen Streitkräfte nur bedingt - die außenpolitische Souverä-

---

as-Sanūssī im heutigen Libyen, den *mahdī* im Sudan und Ākhūnd-e Swāt. Als gemeinsame Merkmale weisen sie auf: Sie sind „king-makers rather than kings", sie haben wegen der in sie gesteckten chiliastischen Hoffnungen tribale und rurale Anhänger, ihre Anhänger haben sich aufgrund der kolonialen Situation von „peaceful religious organizations into militant 'nationalistic' ones" entwickelt, und sie selbst wurden „from Saints who spoke to their community they became leaders who spoke for their community". (1976:90ff.).

[182] Vgl. Gulzad (1994:208).

[183] Informant 18 zufolge ist Ghaznī sein Geburtsort. Nach Gulzad wurde er 1817 in Hadda, in der Nähe von Djalālābād, geboren (1994:227).

[184] Vgl. Kakar (1979:156).

[185] Hadda Ṣāḥib wurde von seinem Schüler König Ḥabībullāh 1901/2 zurück nach Kābul eingeladen. Ihm wurde eine Winterresidenz bei Hadda errichtet, die er nicht mehr bezog. Seine Nachfolge wurde unter zwölf Kalifen aufgeteilt, einer von ihnen war der aus dem Kunartal stammende Mīr Sayyid Djān Pache (vgl. Jäkel 1977:27f. und Informant 18).

nität büßte das Land ein - durchsetzen konnten. Tragende Stützen des anti-kolonialen Kampfes waren die Anhänger der Pirs, z. B. die des Mollā Moshk-e 'Ālam (s.u.).[186] Dieser Krieg ist, wie der erste auch, in den Kontext der kolonial- bzw. machtpolitischen Auseinandersetzungen zwischen Rußland und Britannien in „The Great Game" einzuordnen.[187]

Mittels rhetorischer Appelle an die gemeinsame religiöse und bisweilen ethnische Identität wurde auf befristete Zeit ein kollektiver Zusammenhalt in Afghanistan erreicht, wenn - wie im Falle der drohenden Entmündigung durch die „ungläubige" britische Kolonialmacht - ein Vorteil in der Vereinigung der Kräfte klar zu erkennen war. Rhetorik, Mobilisierung, Organisation und Durchführung des Krieges lag in erster Linie in den Händen der Pirs, die mit ihren jeweiligen Gefolgschaften und untereinander verbundenen Netzwerken über die stärksten Loyalitäten und Truppen verfügten.
Ansonsten kann für das 19. Jahrhundert von einer vollkommenen Segmentierung und Desintegration Afghanistans gesprochen werden. Diese konnte allein im Falle einer realen oder erfolgreich propagierten äußeren Bedrohung überwunden werden. Die Schwäche des Zentralstaates im 19. Jahrhundert, die gleichzeitig eine Bedrohung „des Islams" bedeutete, ging einerseits einher mit einem Infragestellen der islamischen Werte in Anbetracht der Stärke der als ungläubig empfundenen Kolonialmächte. Andererseits führte sie zu einer Stärkung des religiösen Bewußtseins.[188] So kann die Gleichung aufgestellt werden, daß koloniale Gefahr und eine schwache Regierung die Stärkung der religiösen, vor allem der sufischen Vertreter bedeutete.

Die Segmentierung im 19. Jahrhundert bedeutete gleichzeitig den Abstieg Afghanistans zur kulturellen und intellektuellen Peripherie.[189] Dies gilt vor allem für den Bereich der religiösen Ausbildung und Erziehung: Als Folge gingen Studenten ins Ausland zum Studieren, der Großteil nach Deoband, Barelwī, Gopal, Delhi, Hayderabād und Swāt in Britisch-Indien, wo orthodoxe Studien im Mittelpunkt standen.[190] Hintergrund hierfür

---

[186] Jäkel: „Dem Pir-System waren die afghanischen Erfolge gegen die Engländer in erster Linie zu verdanken." (1977:28).
Edwards bezeichnet Mollā Moshk-e 'Ālam als den zentralen spirituellen Führer im zweiten anglo-afghanischen Krieg (1986a:283f.).

[187] *The Great Game* hat im Ost-West-Konflikt nach dem 2. Weltkrieg 100 Jahre später aus afghanischer Sicht einen Nachkommen.
Wakil: „The Soviet occupation in December 1979 was almost a copy of the British colonial venture of 1878 - in 1878 the British occupied Afghanistan, ... In both cases a quest for modernization, started with ample hopes ended awry, first in the 1870s and a century later in the 1970s." (1989:361).

[188] Ewing: „A basic reaction of South Asian Muslims to loss of political power to the infidel British was to question Muslim practice, to attribute this loss of power to weakness brought about by the straying of the Muslim community from the proper practice of Islam." (1988:12).

[189] Olesen: „... the great philosophical tradition of Afghan Sufism ... particularly at centres around Herāt and Balkh, was experiencing a decline during the nineteenth century." (1995:51).
Die Frage, warum Afghanistan im 19. Jahrhundert solche kulturellen Rückschläge erleiden mußte und nicht am Fortschritt des Westens partizipierte, bezeichnet Grevemeyer als heißes Eisen unter afghanischen Historiographen, das sie lieber oberflächlich abhandelten (1990:152). Reshtia (1990) vertritt die These, daß allein der Kolonialismus dieses zu verantworten habe. Ghobār hingegen wendet ein, daß das 19. Jahrhundert auch durch interne Kriege und andauerndes Gerangel um Herrschaft innerhalb der einheimischen politisch-militärischen Elite bestimmt gewesen sei.

[190] Mann schreibt: „The two most prominent schools in India representing opposing oppinions ... are the Barelwi and Deobandi schools. The Barelwis formally recognize and promote the existence of dargahs

war ein religiöses und intellektuelles Wiederaufleben der Muslime in Britisch-Indien, wofür beispielsweise die Eröffnung des *dār al-'ulūm* in Deoband 1867 und des Anglo-Mohammadan Oriental Colleges in Aligarh 1877 Zeugnis ablegen.[191] Oder die Studenten der Religion (pers. *ṭālibān*) begaben sich nach Samarkand und Bukhārā in Zentralasien, wo sich ebenfalls eine Stagnation und der Untergang der kulturell-religiösen Traditionen abzeichnete. Inhaltliche Schwerpunkte lagen hier auf der Sufik und dem Auswendiglernen des Korans. Pashtūnische Studiosi besuchten normalerweise die *djāmi'at-e ḥaqqānīya* bei Noushera oder die *djāmi'at-e ashrafīya* in Peshāwar.[192]

Die Zeit 'Abdur Raḥmāns

Mit britischer Hilfe bestieg der kooperationswillige 'Abdur Raḥmān (gelebt 1844-1901, regiert 1880-1901), Enkel von Dūst Muḥammad, 1880 den Thron. Eine Gruppe religiöser Vertreter aus Qandahār hatte versucht, Sardār Ayyūb zum König zu machen, indem sie 'Abdur Raḥmān mittels einer *fatwā* als Günstling der Briten verurteilten und die Bevölkerung zum *djihād* gegen ihn aufriefen. Nach seiner Thronbesteigung ließ der Autokrat 'Abdur Raḥmān zwei von ihnen hinrichten und veranlaßte eine Gruppe von 400 Mullahs in Maydān, Ayyūb in einer *fatwā* als Rebellen zu verdammen.[193]
Im Vertrag von Gandomak 1879 war festgelegt worden, daß Afghanistan außenpolitisch von den Briten gelenkt werden würde, diese jedoch den jeweiligen Herrscher anerkannten und ihm Subsidien bezahlten.[194] Die Vereinbarung bewirkte, daß sich 'Abdur Raḥmān auf die Innenpolitik zu konzentrieren begann. Sein Ziel war die Transformation eines tribalen, segmentierten Staates in einen modernen: Er versuchte, seine militärische Macht auszubauen, eine administrative Infrastruktur zu entwickeln, ein zentrales Steuersystem einzuführen und alle gesellschaftlichen Bereiche von Seiten der Träger

---

and the custom of 'urs, while the Deobandis consider them processes of degeneration of Islamic values." (1992:168).

[191] Vgl. Malik (1989:358f.).
Bei den Deobandīs wird die Beziehung Lehrer (*'ālim*) Student (*ṭālib*) dupliziert durch die des Pir und Murid, da fast alle Deobandīs gleichzeitig Naqshbandīs sind.
Beisembiev: „From the second half of the 18th century, India became a reservoir *sui generis* of human, material, and spiritual resources indispensable for the economic and cultural restoration and development of Central Asia. Afghanistan was an important link connecting both regions." (1994:125).

[192] Olesens Kommentar zur Abwanderung der Studenten: „This situation created an inter-regional connection among *'ulamā*, where for example ideas and attitudes prevalent at Deoband exerted a strong influence in Afghanistan." (1995:43).
Der Fortbestand dieser Beziehungen bis in die heutige Zeit zeigt sich Ende 1994 mit dem Auftauchen der *ṭālibān* als neue militärische Gruppierung im Bürgerkrieg (s. Kapitel III.A. „Geschehen und gesellschaftliche Veränderungen").

[193] Vgl. Balland (1985:553).
'Abdur Raḥmān schonte die Nachkommen von dem auch Ṣūfī Islām genannten Naqshbandī 'Abdul Qāsim, der den Titel *shaykh al-islām* von Karrukh bei Herāt trug, denn dieser hatte sein Leben im *djihad* gegen die Perser bei deren Angriff auf Herāt im Jahr 1837 gelassen und genoß deshalb beim Herrscher großen Respekt. Ṣūfī Islām war aus Bukhārā gekommen und hatte einen Konvent der Naqshbandīya in Karrukh errichtet, auch in Persien hatte er Anhänger (vgl. Kakar 1971:76ff. + 1979:152).

[194] Kohzad bezeichnet ihn als einen für Afghanistan schmählichen Vertrag (1340 h.:413f.).
'Abdur Raḥmāns Biograph Mir Munshi berichtet, daß die afghanische Regierung immense Waffenlieferungen und Geld erhalten habe. Die Summe sei nach der Billigung der Durand-Linie von Seiten 'Abdur Raḥmāns noch um ein Drittel auf 180000 britische Pfund jährlich erhöht worden (1900:161, Band 2).

staatlicher Macht einander anzugleichen und zu kontrollieren. Diesem ehrgeizigen Projekt standen an erster Stelle die tribalen und religiösen dezentralen Eliten als Träger der traditionellen Machtstrukturen im Weg. Ihre Interessen mußten denjenigen der Regierung unterstellt, oder besser: gleichgeschaltet werden. Die Methoden, die 'Abdur Raḥmān für seine Zwecke verwandte, die als interner Imperialismus charakterisiert werden können, beschreibt Schetter als „Zuckerbrot und Peitsche":[195] Wer sich dem König unterwarf, bekam den Zucker, wer sich wehrte die Peitsche.

'Abdur Raḥmān schwebte das Konzept eines Zentralstaates auf der Basis einer islamisch-sunnitischen Identität vor. Er nahm eine Doppelrolle ein: als Regierungsoberhaupt und oberster islamischer Richter. Von den Trägern staatlicher Macht bestellte und entlohnte *'ulamā'* standen für seine Akzeptanz von religiöser Seite und seine Glaubwürdigkeit als legitimer Herrscher.[196] Religiöse Stiftungen (arab./pers. *auqāf*) wurden nationalisiert bzw. konfisziert. Der Herrscher sicherte sich ein „Vorkaufsrecht" für religiöses Landeigentum und bezog religiöse Spenden wie den *zakāt* in das allgemeine Steuersystem mit ein. Religiöse Vertreter wurden für ihr Privateigentum steuerpflichtig, was sie bis dato nicht gewesen waren und ihnen unter anderem zu ihrer privilegierten Stellung verholfen hatte. Religiöse Einrichtungen wurden auf diese Weise abhängig von staatlicher Unterstützung. Die Vereinheitlichung des Rechtssystems suchte 'Abdur Raḥmān via Islamisierung zu erreichen. Im Auftrag des Herrschers wachten ausgewählte religiöse Vertreter über islamisches Pflichtbewußtsein und moralische Aufrichtigkeit der einzelnen Gläubigen und der Religionsgelehrten.
Es wurde begonnen, die religiöse Ausbildung staatlich zu normieren: Religionsgelehrte hatten sich erfolgreich vor einer staatlich eingesetzten Prüfungskommission zu behaupten, um ein Gehalt zu bekommen. Auf diesem Weg sollten die religiösen Bildungsstandards gehoben und die Vereinheitlichung der Lehrinhalte erreicht werden. Hinter den Versuchen, die religiösen Vertreter zu kontrollieren, könnte mutmaßlich die Intention gesteckt haben, deren Zugangsmonopol zu Gott zu brechen.

Aufgrund der starken und einflußreichen Position der sufischen Vertreter, welche diese nicht zuletzt der kolonialen Bedrohung zu verdanken hatten, sah 'Abdur Raḥmān vor allen anderen in ihnen eine Gefahr für die Durchsetzung seiner Maßnahmen zur Machtkonzentration im Staat. In der Tat widersetzten sie sich dem Herrscher am stärksten. Er stellte die staatlichen Zuschüsse zu den institutionellen Zentren der Pirs, den Konventen (pers. *khāneqāhhā*), ein. Jedoch schaffte er es nicht, den Einfluß der alteingesessenen Pirs und Grabwächter zu brechen, da ihre spirituellen Fähigkeiten nicht durch Prüfungen zu evaluieren waren und ihre Anhängerschaft den Familien zum Teil seit Generationen verbunden war. Zudem verfügten sie über eine solide finanzielle Basis. Im Vergleich z. B. zu den als Richtern arbeitenden Rechtsgelehrten war ihre Unabhängigkeit vom Staat um ein Vielfaches größer.[197] Dennoch schaffte er es, die mystischen Vertre-

---

[195] S. Schetter (1994:36).
[196] Olesen stellt für die Zeit vor 'Abdur Raḥmān folgendes Legitimationsmodell des Herrschers (*amīr*) fest: Gott > Prophet > Stämme (*djirge*) > *amīr* (1995:34). 'Abdur Raḥmān hingegen versuchte, die *'ulamā'* von sich abhängig zu machen, und sie an die Stelle der Stämme zu setzen: Gott > Prophet > *'ulamā'* > *amīr* (1995:64).
[197] Olesen spricht von einem aufkommenden Konflikt zwischen *ṭarīqa* und *sharī'a*, einerseits hervorgerufen durch die Bereitschaft der Pir-Anhänger, sich gegen die Vereinnahmung seitens der Regierung zu

ter, die nicht auf ein generationenlanges Erbe aufbauen konnten, zu schwächen. Eine These, die aufgrund mangelnder Daten nicht weiter untermauert werden kann, ist, daß gerade diejenigen, welche die sufischen Ziele kannten und verfolgten und noch nicht den materiellen und mit Macht verbundenen Begleiterscheinungen ihrer - mit den Augen ihrer Anhänger gesehen - spirituellen Autorität verfallen waren, einen schweren Schlag durch 'Abdur Raḥmāns repressive Politik erhielten. Informant 32, heteropraxer sufische Vertreter, bezeichnet 'Abdur Raḥmān als Verbrecher, da er den eigentlichen, ursprünglichen *taṣawwuf* praktisch mit Gewalt vernichtet habe, indem er die wirklichen Gnostiker (*'urafā'*) und Heiligen (*auliyā'*) umbrachte sowie Konvente zerstörte.

Insbesondere die Schiiten litten unter der konsequenten Politik der Durchsetzung eines sunnitischen Islams, viele schiitische Qizilbāsh flohen ins Ausland, bevorzugt nach Iran. Schiitische, besondes im islamischen Monat Muḥarram genutzte religiöse Räume (pers. *takye-khānehā*) wurden in Herāt in sunnitische Moscheen umgewandelt.[198] Aber auch Wahhābiten erfuhren trotz ihrer relativen Nähe zur sunnitischen Orthopraxie viele Repressionen. Als Wahhābiten wurden in der Zeit von 'Abdur Raḥmān nicht die Anhänger der Ideen Muḥammad 'Abd al-Wahhābs (+ 1792), sondern die Mitstreiter von Sayyid Aḥmad Barelwī („indische Wahhābīs") und die Glaubensgenossen von Mīrzā Ghulām Aḥmad (+ 1908), dem Gründervater der Aḥmadīya, bezeichnet.[199] Wurde die religiöse Legitimität des Herrschers in Frage gestellt, so waren der zentralen Elite ergebene religiöse Vertreter zur Stelle, um die Zweifler als Wahhābiten - welches die Konnotation eines Schimpfwortes erhalten hatte - zu verunglimpfen. Hauptsächlich betroffen von dieser Rhetorik waren ausländische und im Ausland ausgebildete Religionsgelehrte; sie hatten deshalb einen sehr schweren Stand.[200]
Die Entmachtung bzw. Unterwerfung der religiösen Führer rechtfertigte 'Abdur Raḥmān, indem er seine Sorgfaltspflicht als Herrscher gegenüber der religiösen Führungsschicht hervorhob. Dieses Argument überzeugte die religiösen Vertreter hingegen wenig, sie waren in der überwiegenden Mehrheit wegen der Schwächung ihrer Stellung demoralisiert. Nur diejenigen, die sich dem König politisch-ideologisch unterordneten, konnten ihre Position, wenn auch nicht aus Sicht des Großteils der Gläubigen, so doch finanziell mit Hilfe der Regierung sichern.

Obwohl die sunnitische Identität Afghanistans propagiert wurde, hinter der die ethnische Zugehörigkeit zurückstehen sollte, hatten die Pashtūnen weiterhin die Vormachtstellung inne.[201] Der Herrscher versuchte vor allem, die Loyalität pashtūnischer Gruppen zu erwerben, um auf ihre militärischen Kräfte bei der Unterwerfung anderer ethnischer Gruppen bauen zu können. Pashtūnischen Führern versprach er finanzielle Vor-

---

wehren, und andererseits durch die (finanzielle) Bevorzugung der Rechtsgelehrten durch den Staat (1995:84).

[198] Vgl. Kakar (1979:158ff.). S. Kapitel II.A. „Religiöse Einrichtungen".

[199] Vgl. Kakar (1979:138).

[200] Noelle: „The Sufi affiliations of the Deobandi teachers and their emphasis on Ḥanafī *fiqh* made this school an attractive center of advanced religious instruction for Afghan *'ulamā'*. Nonetheless it is reported that Amir 'Abd al-Raḥmān Khān viewed the foreign *madrasas'* graduates with distrust and feared them as potential troublemakers." (1995b:45).

[201] Shahrani: „The Amir's internal policy favored the Sunni over the Shi'a and the Pashtun over the non-Pashtun, and among Pashtun he relied on his own clan, the Muhammadzai and the Safi of Tagaw." (1986:38).

teile in Form der Beute und legitimierte die Kampfhandlungen religiös als *djihād*. Akzeptierten diese den Handel nicht, so begann er sie mit allen ihm zur Verfügung stehenden Mitteln zu unterdrücken.
Um mittels loyaler Gruppen einen besseren Zugriff auf ansonsten gar nicht oder wenig an den Staat angebundene Gebiete zu realisieren, entwarf 'Abdur Raḥmān ein Umsiedlungsprogramm. In erster Linie wurden nomadische Pashtūnen in den Norden umgesiedelt, der wegen seiner Nähe zu Rußland strategisch wichtig war. Wegen der möglichen Erschließung neuer landwirtschaftlich nutzbarer Flächen, wanderten diese zu Teilen freiwillig ab, da der Norden als Kornkammer Afghanistans gilt. Es kam aber auch zu Zwangsumsiedlungen von nicht-loyalen Gruppen, die in unfruchtbare Gegenden verbannt wurden.
Ein weitere Methode, um die Macht der ethnischen dezentralen Eliten zu brechen, war eine administrative Strukturierung des Landes in Form von Provinzen und Distrikten. Provinzgouverneure wurden ernannt und Mittelsmänner staatlich eingesetzt, die an die Stelle der Stammesführer treten sollten mit dem Ziel, deren Autonomie zu schwächen und das Fortbestehen einer stabilen, ländlichen Aristokratie zu verhindern.[202]

Die Truppen des Herrschers führten 1891-93 gegen die schiitischen Hazāra Krieg. Sie eroberten viele Gebiete im Hochland: Weideland wurde pashtūnischen Nomaden überschrieben, so daß einheimischen Bauern die Lebensgrundlage entzogen wurde.[203] Im persischen Mashhad und im heutigen pakistanischen Quetta bildeten sich große Exilkolonien der Hazāra. Und 1895-96 bekehrten die Truppen des Königs die von ihnen zunächst unterworfenen Nicht-Muslime im Nordosten des Landes zwangsweise zum Islam. Das Siedlungsgebiet der animistischen Bevölkerung im Norden wurde ursprünglich von Muslimen „Land der Ungläubigen" (pers. *kāfiristān*) genannt, nach der Zwangskonversion taufte man es „Land des Lichtes" (pers. *nūristān*).[204] Bis zu diesem Zeitpunkt waren die Nūristānī vollkommen autonom von der zentralen Elite gewesen.[205] Sie genossen im Anschluß an ihre Konversion besondere Rechte unter den pashtūnischen Königen, weil sie in Folge ihrer Bekehrung durch diese als Schützlinge

---

[202] Die ländliche Oberschicht wurde durch Mittelsmänner ersetzt, die nicht aus dem Dorf stammten, in dem sie arbeiteten. Der Mittelsmann gewährte als Austausch zur Abhängigkeit und erwarteten Loyalität der ländlichen Klientel Schutz und Hilfe. Er vermittelte die Anliegen der Bauernschaft an die Regierung und vice versa.
Vgl. Grevemeyer (1990:59) und Shahrani (1986:40) und s. Kapitel II.A. „Lokale und gesellschaftspolitische Identität".

[203] Vgl. Bindemann (1987:20) und Glatzer (1995:50).
Nach Olesen hatte der König zunächst versucht, Rivalitäten zwischen den Hazāra auszunutzen, dies jedoch brachte eine Einigung der ethnischen Gruppe gegen den Staat, woraufhin der Herrscher den *Djihād* gegen sie erklärte (1987:80f.).
Die *mudjahidīn* in Mashhad erklärten in einer *fatwā*, solidarisch mit den schiitischen Hazāra, Krieg gegen die afghanischen Sunniten; und der persische Shāh bat die Briten um Hilfe gegen den afghanischen Herrscher (vgl. Kakar 1971:179).

[204] Vgl. Canfield (1986:95). Auf der pakistanischen Seite leben heute noch Menschen, die einen animistischen Glauben haben. Sie nennen ihre Kultur und Religion *kalash*. Informanten dieser Gruppe berichteten der Autorin bei einem Besuch ihrer drei Täler im September 1995, daß noch etwa 2500 Personen den alten Glauben pflegten, während immer mehr Moscheen und Schulen von den Mullahs aus Islāmābād gebaut würden, die sie anzulocken suchten, damit sie den Islam annähmen.

[205] Dupree: „For the sake of continuity, (and the perpetuation of their own power) most Kafir priests became Muslim *mullahs*, and many of their sons, grandsons and great-grandsons function as religious leaders today." (1971:12).

galten. Mit den Zwangskonversionen in Nūristān vermochte 'Abdur Raḥmān einige Religionsgelehrte auf seine Seite zu ziehen. Außerdem erwarb der König durch diese Maßnahmen Ehrentiteln wie beispielsweise *ghāzī,* Kämpfer für die Sache des Islams.

Nicht alle Gouverneure beugten sich 'Abdur Raḥmāns unterdrückerischer Politik: Als ein Beispiel sei der von 1886-88 erfolgte Aufstand gegen ihn in der Region des afghanischen Turkmenistān genannt.[206] Der in die Naqshbandīya initiierte und mit der Königsfamilie verwandte Gouverneur von Mazar-e Sharīf namens Isḥāq Khān versuchte, eine von Kābul unabhängige Politik umzusetzen. Er weigerte sich, auf Geheiß des Herrschers *waqf*-Land für den königlichen Staatsschatz einzuziehen. 'Abdur Raḥmān verunglimpfte sowohl ihn als auch die Naqshbandīya als „falsche Propheten" und ließ anschließend auch militärisch gegen ihn vorgehen.[207] Isḥāq Khān konnte, gestärkt durch die Vertreter der traditionellen Oberschicht, die zu großen Teilen Naqshbandīs waren, eine Bewegung gegen den König mobilisieren. Er selbst wurde als Gegenkönig gekrönt. Der Aufstand wurde mit militärischen Mitteln niedergeschlagen, und Isḥāq Khān flüchtete ins Exil.

Mollā Moshk-e 'Ālam (1790 - 1886) und seine Söhne, die zunächst 'Abdur Raḥmāns Krönung unterstützt hatten, riefen zum *djihād* gegen den Herrscher wegen seiner engen Kontakte mit den Briten und seiner brutalen Unterdrückung der eigenen Landsleute und Glaubensgenossen auf.[208] Der ursprünglicher Name Mollā Moshk-e 'Ālams war Dīn Muḥammad, er war ein *sayyid,* d. h. ein Abkomme des Propheten. Sein Sohn Mollā 'Abdul Karīm wurde Nachfolger und Kalif (*khalīfe*) des Vaters. Er hatte politische Ambitionen und wollte 'Abdur Raḥmān stürzen; zu diesem Zweck verbündete er sich mit Hadda Ṣāḥib. Die durch sie initiierten Aufstände der Ghilzay in Ost-Afghanistan erfolgten in zwei Phasen (1881, 1886-8). Die Briten hielten die religiösen Vertreter und ihre Truppen jedoch von ihrem Vorhaben ab. Moshk-e 'Ālams jüngster Sohn erhielt zum Schutz vor 'Abdur Raḥmān Asyl in Britisch-Indien. Der afghanische König holte Moshk-e 'Ālams Sohn später zurück, indem er ihm noch höhere Unterhaltszahlungen zusagte, als dieser bereits von den Briten erhalten hatte.[209]

Als Hadda Ṣāḥib dazu aufrief, sich gegen die Herrschaft von 'Abdur Raḥmān zu erheben, versuchte der König seinerseits erfolglos, den Pir durch eine *fatwā* als Wahhābīten zu deklassieren. Im folgenden forderte der Herrscher den Pir auf, seine Anhänger unter den Ghilzay vom *djihād* gegen ihn abzuhalten, woraufhin Hadda Mollā verlangte, daß er sie nicht mit mehr Steuerabgaben als in der Zeit seines Vorgängers belasten sollte. Dies mißfiel dem Herrscher, und er gab Befehl, Hadda Ṣāḥib umbringen zu lassen. Die-

---

[206] Vgl. Grevemeyer (1990:12+43ff.).

[207] Wortlaut 'Abdur Raḥmāns nach Mir Munshi: Isḥāq Khān „... intrigierte gegen mich und posierte vor den Turkestanern als Heiliger und absoluter Moslem. ... Zusätzlich betrog Eshaq die ungebildeten Moslems durch seinen Eintritt in die Gruppe eines Naqshbandi-Derwisches. ... Da die Turkmenen gerade diese Sekte sehr hingebungsvoll verehren, schloß sich Eshaq gerade dieser Gruppe an, um so die Gunst der von ihm regierten Turkmenen zu gewinnen. Die falschen Pire von Mazar-e Sharīf gaukelten ihm vor, sie seien inspiriert und ... ihm sei der Thron in Kābul verliehen. Eshaq glaubte all das und erklärte sich öffentlich zum Amir von Afghanistan." (Band II, 1900:263ff.).

[208] Mollā Moshk-e 'Ālam hatte großen Einfluß auf die Mullahs. Er genoß wegen seiner religiösen Bildung, seines Reichtums und der Errichtung mehrerer *madāris* großen Respekt (vgl. Kakar 1971:16).

[209] Vgl. Olesen (1995:87).

ser versteckte sich jedoch bei den Shinwārī außer Reichweite des Regierungsarmes, wollte sich von ihnen aber nicht als *pādshāh* ausrufen lassen, da er keine politischen Ambitionen besaß.[210] Den Hauptfeind stellten für ihn die Briten dar. 1897 rief er zum Kampf gegen sie auf, weil sie versuchten, ihren Einfluß in Richtung der pashtūnischen Gebiete auszubreiten. Edwards beschreibt die ihm zur Verfügung stehenden Strukturen:

> „... Hadda-i Mullah utilized his own *khalifas* and disciples who provided the infrastructural network for mobilizing the tribes. In this respect, the *tariqat* system gave Hadda-i Mullah a unique ability to communicate across tribal lines, to coordinate plans through an established chain of command, and finally to utilize his prestige and position to mobilize a disparate collection of tribes that were normally concerned only with the defense of their own territory towards the prosecution of an offensive operation away from their homes. Beyond this, Hadda-i Mullah not only had his own network of followers to utilize in mobilising the tribes, but also that of other *pirs*, some of whom werde *khalifas* of the Akhund of Swat like himself."[211] (1986a:284)

Für den anti-britischen *djihād* verbündete sich Hadda Mollā laut britischen Geheimdienstberichten mit einem *faqīr* namens Sa'īdullāh, der auch als Sartor Faqīr oder *mollā-ye mastāne* („trunkener Mullah") bekannt war. Dieser lebte in einem Heiligengrab mit dem Namen Pīr Bābā. Sa'īdullāh predigte *djihād* gegen die Briten, indem er millenaristische Untertöne benutzte, welche die Besonderheit des Anliegens unterstreichen sollten.[212] Die Briten schlugen den Aufstand aufgrund ihrer militärischen Überlegenheit und der Uneinigkeit der Mudjahidin (*mudjāhidīn*) untereinander noch im selben Jahr nieder.

In der Nachbarschaft Afghanistans regte sich gleichermaßen Widerstand gegen innere und äußere Kolonisatoren. In den 80er Jahren des 19. Jahrhunderts war das überwiegend muslimische Turkestān, ein vormalig selbständiges *khānat* zwischen Afghanistan und Rußland, in die Hände der Russen gefallen. Es formierte sich ein Widerstand gegen die russische Kolonialmacht, der religiös begründet wurde: Die Führer im antikolonialen Kampf riefen zum *djihād* gegen die Ungläubigen auf. Die Anführer waren religiöse Vertreter, und ein Großteil von ihnen rekrutierte die Anhänger unter den Murids der Sufi-Orden, zumeist Bauern und städtische Handwerker. Eine erste Bewegung wurde im Jahr 1885 geführt, die wirksamste, wenn auch letztendlich unterlegene, sogenannte Revolte des Ishān Madalī fand 1898 unter Federführung von Naqshbandīs statt.[213] An die anti-russischen bzw. ab 1917 anti-sowjetischen Aufstände knüpfte die Basmachī-Bewegung an (s.u.).

---

[210] Vgl. Kakar (1979:156).
[211] Mit den anderen Pirs sind u.a. Mollā Pūyandeh, der Schüler eines *khālife* des Ākhūnd-e Swāt war und seine Anhänger in der Umgebung von Bannū hatte, sowie Pīr Mangay gemeint.
[212] Vgl. Edwards (1986a:285).
[213] Vgl. Bennigsen (1995:212ff.).

In 'Abdur Raḥmāns Zeit fiel 1893 die nach dem Unterzeichner auf britischer Seite *Durand*-Linie genannte Grenzziehung zwischen Afghanistan und Britisch-Indien, die sich bis in die heutige Zeit als politisch problematisch und folgenreich erweist:[214] Das pashtūnische Siedlungsgebiet im Osten Afghanistans wurde in zwei Hälften geteilt. Im Süden verlor Afghanistan große Teile Balūchistāns an Britisch-Indien, was einen Verlust des Zugangs zum Meer bedeutete. Im Norden bildete seit 1895 der Fluß Āmū Daryā die Demarkationslinie, so daß uzbekische, tādjīkische und turkmenische Gebiete durchschnitten wurden. Der Staat Afghanistan stellt in seinen vor einhundert Jahren festgelegten Grenzen ein Produkt der Kolonialpolitik dar.[215] Sein Dasein war aus der Sicht der kolonialen Mächte auf seine Funktion als Pufferstaat zwischen ihnen begrenzt. Abgesehen von den in Zentralafghanistan lebenden, vornehmlich schiitischen Hazāra, gibt es keine andere ethnische Gruppe, deren Siedlungsgebiet nicht durch Staatsgrenzen geteilt wäre. Vor allem für das soziale und das religiöse Leben bedeutet dies, daß sich dessen Traditionen im regionalen Kontext entwickelt haben. Insofern können diese Staatsgrenzen keine identitätsstiftende Funktion haben, als sie durch Gebiete gezogen wurden, in denen über Jahrhunderte gemeinsame Traditionen gewachsen sind.

Im Spannungsfeld zwischen Tradition und Moderne

Ḥabībullāh (gelebt 1872-1919, regiert 1901-1919) setzte vor allem außenpolitisch den Kurs seines Vaters fort. Die Menschen waren jedoch während seiner Regierungszeit - verglichen mit der seines Vaters - weniger Repressalien ausgesetzt. Religiöse konnten mehr noch als tribale Führer ihre Position verbessern, indem sie zwar mit dem Staat kooperierten, ihr Einfluß aber in Form des *mīzān-e taḥqīqāt-e sharī'a* („Gruppe für ein ausgewogenes Studium der *sharī'a*"), der die religiöse Erziehung zu überwachen hatte, institutionalisiert wurde. Vorsitzender dieses Gremiums war der in Deoband ausgebildete Hādjdjī 'Abdur Razzāq, der auch als spiritueller Mentor von König Ḥabībullāhs jüngerem Bruder Sardār Naṣrullāh, der faktisch als Innenminister fungierte, gilt.[216] Naṣrullāh war ein *ḥāfiẓ*, d. h. er hatte den Koran auswendig gelernt, was ihm zu hohem Ansehen bei den religiösen Vertretern verhalf. Informant 18 (Sohn von Pīr-e Tagāb) berichtet, daß Ḥabībullāh versuchte, sich namentlich mit Hadda Mollā gutzustellen: Er bat ihn, seinem Vater 'Abdur Raḥmān zu verzeihen und wollte ihm Sommerhäuser und Plantagen in Paghmān und Djalālābād schenken. Hadda Mollā forderte die anderen Pirs, unter ihnen Pīr-e Tagāb, auf, dem früheren Herrscher zu vergeben, nahm aber die Geschenke nicht an. Stattdessen zahlte Ḥabībullāh jährlich 12000 afghanische Rupien an Hadda Mollās Armenküche (*langar*).

---

[214] Wakil beschreibt die Durand-Linie, die einzig und allein Britisch-Indiens Sicherheit gedient habe, als „ethnischen Horror", da sie dasselbe Volk in zwei Teile gespalten habe und bis heute politisch-militärische Auseinandersetzungen verschulde (1989:360).

[215] S. auch Karte 2 im Vergleich zu Karte 1 im Anhang.

[216] Jäkel bezeichnet 'Abdur Razzāq als „Hofmullah" (1977:29).
Nach Adamec wählten Ḥabībullāh und sein Bruder drei Religiöse zu ihren Beratern: Muḥammad Amīn Djān, Ma'ṣūm Djān Fedā'ī und Ḥaḍrat Ṣāḥib von Chahārbāgh bei Djalālābād (1975:42).

Die Briten verfolgten wie bisher ihre *forward policy*, indem ihre Truppen immer weiter in die pashtūnischen Stammesgebiete vorrückten und einige Gruppen mit Unterstützungszahlungen anzulocken vermochten. Explizit äußerte sich Ḥabībullāh nicht zu den *djihād*-Aktivitäten gegen die britisch-indischen Truppen der religiösen Führer, jedoch soll Sardār Naṣrullāh sie unter der Hand mit Waffen und Geld versorgt haben.[217]

Erst nach einem Besuch Ḥabībullāhs in Britisch-Indien im Jahr 1907, bei dem er auch das Grab Aḥmad Sirhindīs besuchte, trübten sich die Beziehungen zu den religiösen Vertretern. Der König hatte angeblich Symphatien für christliches Gedankengut und zudem Vorstellungen von moderner Erziehung mitgebracht, die die Religiösen als Angriff auf ihre Domäne sahen. Der zukunftsweisende Vordenker Afghanistans, Maḥmūd Ṭarzī (ca. 1866-1935), war obendrein 1904 aus seinem Damaszener Exil zurückgekehrt und fand in Ḥabībullāh zunächst einen Unterstützer seiner Ideen.[218] Zudem war die ganze Region in Aufruhr, als die Briten und Russen 1907 einen Vertrag über die Aufteilung der Region abgeschlossen hatten, in dem Afghanistan der britischen Einflußsphäre zugeschlagen wurde; ferner hatten die Japaner einen Krieg gegen die Russen gewonnen, und in Rußland war es zur Revolution gekommen.

Der 1. Weltkrieg brachte einigen Aufruhr: Ṭarzīs entschiedener Panislamismus und seine anti-britische Einstellung wurden Ḥabībullāh einerseits zu viel, andererseits wollte er auch nicht seine Soldaten in den bewaffneten Kampf auf Seiten der türkischen Glaubensbrüder gegen die Alliierten schicken.[219] Eine 1915 vom König einberufene *louye djirge* aus Religionsgelehrten, sufischen Vertretern und anderen Würdenträgern unterstützte den afghanischen Eintritt gegen die Briten in den Krieg.[220] Desgleichen suchte der Rektor der *dār al-'ulūm* in Deoband, Maḥmūd al-Ḥasan, auf Afghanistan Einfluß zu nehmen, damit die Regierung den *djihād* gegen die Briten erklärte. Zu dieser Zeit wurden in der NWFP („North-West Frontier Province") eine Reihe religiöser Schulen (*madāris*) der Deobandīs etabliert, die zu Teilen bis heute Bestand haben.[221] Überdies sandte al-Ḥasan seinen Schüler Maulānā Obaydullāh Sindhī nach Kābul, der dort mit Sardār Naṣrullāh kooperierte und u.a. mit der deutschen Mission unter von Hentig verhandelte: Alle verfolgten dasselbe Ziel, den Krieg gegen die Briten. Fast alle Pirs aus den Grenzgebieten konnten dafür gewonnen werden. Die Motive waren jedoch unter-

---

[217] Vgl. Olesen (1995:103).

[218] Ṭarzī war der geistige Kopf der *mashrūṭiyyat* („Bewegung für den Konstitutionalismus"), die sich, 1906 gegründet, für die Etablierung der 1923 formell verwirklichten konstitutionellen Monarchie stark machte. Viele ihrer Anhänger waren sufische Vertreter und Religionsgelehrte. Ṭarzī setzte sich wie al-Afghānī, mit dem er einige Monate gemeinsam in Istanbul verbracht hatte, für eine Rückkehr zum wahren Islam ein, der frei von Korruption despotischer Herrscher und ungebildeter Religionsgelehrter sein sollte. Ṭarzī, der immer wieder die Stärkung und Gleichberechtigung der Frauen forderte, kann als Aufklärer Afghanistans bezeichnet werden. Gleichzeitig gilt er als Begründer des afghanischen Journalismus: Von 1911 - 1918 gab er die persischsprachige Zeitung *serādj al-akhbār* („Leuchte der Nachrichten") heraus.

[219] Kommissionen der verschiedenen Seiten reisten nach Kābul, um den Herrscher auf ihre Seite zu ziehen, unter ihnen eine deutsche unter v. Hentig und Niedermayer.

[220] Ḥaḍrat-e Ṣāḥib aus Chahārbāgh war gegen den Kriegseintritt. Der Naqshbandī hieß mit bürgerlichem Namen Muḥammad Sa'īd Djān und war ein Abkomme von Shaykh Aḥmad Sirhindī; er war verwandt mit Ḥaḍrat-e Shūr Bāzār in Kābul. Die königliche Familie hatte großen Respekt vor ihnen (vgl. Olesen 1995:110).

[221] Vgl. Roy (1986:58).

schiedlich: Letztendlich interessierten sich die lokalen Kräfte weniger für die den Weltkrieg verursachenden weltpolitischen Konstellationen, als vielmehr für die Befreiung Indiens von der britischen Kolonialmacht und die Unabhängigkeit Afghanistans. Der Plan ging als *Silk Letter Conspiracy* in die Geschichte ein.[222] Ḥabībullāh jedoch verfolgte einen Kurs der Neutralität, so daß er sich viele Feinde im afghanischen antibritischen Lager machte: 1919 wurde er ermordet, was durchaus seiner Verweigerung des *djihād* zuzuschreiben sein kann.

Ḥabībullāhs Sohn und Ṭarzīs Schwiegersohn Amānullāh (gelebt 1892-1960, regiert 1919-1929), damals Gouverneur von Kābul, folgte nach einigem Machtgerangel seinem Vater auf den Thron.[223] Formell wurde er von Mollā Ḥamīdullāh aus Tagāb und Ḥaḍrat-e Shūr Bāzār, Fāḍl Muḥammad Mudjaddidī, gekrönt - symbolisch für seine zunächst guten Beziehungen zu den religiösen Kräften im Staat. Zu Ḥaḍrat-e Shūr Bāzār und der Mudjaddidī-Familie hatte er eine enge Beziehung.[224] Beeinflußt von der jungafghanischen Bewegung um Ṭarzī, erklärte Amānullāh die nationalstaatliche Souveränität, d. h. zuallererst die vollkommene Unabhängigkeit (arab./pers. *istiqlāl*) von England, und die Modernisierung Afghanistans, die die Aufhebung der traditionellen religiösen und tribalen Gesellschafts- und Machtstrukturen realisieren sollte, zu seinen Leitsätzen. Das erste Ziel konnte er bereits in Folge des dritten anglo-afghanischen Krieges von 1919, des „Unabhängigkeitskrieges" (pers. *djang-e istiqlāl*) erreichen: Afghanistan erlangte seine außenpolitische Selbständigkeit zurück.
Als *djihād*-Führer untermauerte Amānullāh zunächst seine religiöse Legitimität. Einen bitteren Beigeschmack hatte jedoch die Unabhängigkeit zum einen in der endgültigen Anerkennung der Durand-Linie, zum anderen herrschte Enttäuschung darüber, daß die muslimischen Glaubensbrüder in Indien weiter unter der Kolonialmacht zu leiden hatten.

Die Erklärung des *djihād* gegen die Briten war vor allem von den in den östlichen Grenzgebieten lebenden Pirs schon lange erwartet worden, und Maulānā Obaydullāh Sindhī hatte für Unterstützung von Seiten indischer Muslime gesorgt. Auch Mudjaddidīs standen in vorderster Reihe als Unterstützer des Plans von Amānullāh; sie hatten den *djihād* ihren Anhängern gegenüber immer wieder legitimiert. Ihnen wurden im Anschluß an den Krieg vom König Ehrentitel verliehen: Fāḍl Muḥammad Mudjaddidī (Shāh Āghā, + 1925) wurde *nūr al-mashāyikh* („Licht der Sufi Pirs") und Fāḍl 'Umar Mudjaddidī (Shīr Āghā, + 1960) *shams al-mashāyikh* („Sonne der Sufi Pirs") benannt. Nach Informant 18 verlieh der König ferner aufgrund von besonderer Tapferkeit Medaillen an drei Kämpfer, nämlich an Nādir Khān (den späteren König), an den

---

[222] Maulānā Obaydullāh Sindhī hatte versucht, geheime, auf Seide geschriebene und in den Mantel des Kuriers eingenähte Briefe an Maḥmūd al-Ḥasan zu senden: Sie wurden abgefangen und gelangten in die Hände der Briten (vgl. Ansari 1992:81f.).

[223] Zunächst ließ sich Naṣrullāh von Mīr Sayyid Djān Āghā, einem Kalifen des Hadda Ṣāḥib, zum König krönen. Hinter ihm stand der größte Teil der religiösen Vertreter (vgl. Adamec 1975:193). Naṣrullāh erkannte zwar Amānullāh als Herrscher an, das Kriegsbeil wurde aber nicht begraben, wobei beide Seite versuchten, vor allem die Religiösen für sich zu gewinnen (Jäkel 1977:33ff.).

[224] Nach Informationen, die Edwards in Interviews mit Murids der Mudjaddidīs 1983/4 erhalten hat, schenkte Amānullāh der Familie große Ländereien in Kohdāmān, nördlich von Kābul, deren Erträge u.a. die Armenküche der Mudjaddidīs in Kābul unterstützen sollten (1986a:289ff. + 1987:8).

Kommandanten in Qandahār namens Quddūs und an Pīr-e Tagāb.[225] Die offiziellen religiösen Familien wurden zunächst sehr erfolgreich in das staatliche Geflecht von Seiten der zentralen Elite eingebunden; es wurden Heiratsverbindungen geknüpft, Botschafter-Posten vergeben und Land verschenkt.

Der afghanische König hatte sich als Anti-Kolonialist und Panislamist in der muslimischen Welt vorerst einen guten Ruf erworben. Er unterstützte die in Indien iniitierte panislamische *khilāfat*-Bewegung (1919-1924). Diese machte sich für die Aufrechterhaltung der *khilāfat*, der Institution eines Statthalters Gottes auf Erden (*khalife*), stark, und war verbunden mit einer Auflehnung gegen die britische Kolonialmacht, der sich auch Hindus anschlossen. Ihre Antriebskräfte erhielt sie zu großen Teilen von den Pirs, die ihre Murids über das Szenario des Untergangs des Islams motivieren konnten.[226] Als ein Sprößling dieses Bündnisses ist die *hidjra*-Bewegung („Auswanderungsbewegung") von tausenden von muslimischen Indern nach Afghanistan im Jahr 1920 zu sehen. In Anlehnung an das Vorbild des Propheten flohen sie vor der Unterdrückung durch Ungläubige, in ihrem Fall Briten. Für sie war die Alternative: *Djihād* im *dār al-ḥarb* (arab., „Haus des Krieges"), also wo Ungläubige herrschen, oder *hidjra* in den *dār al-islām* (arab., „Haus des Islams"), ergo wo Muslime regieren. Zunächst wurden die *muhādjirīn* von Amānullāh mit offenen Armen empfangen. Seine materiellen Kapazitäten waren jedoch bald erschöpft, und er war enttäuscht, daß vor allem illiterate und arme Flüchtlinge gekommen waren, die ihm für seine Modernisierungspläne nicht dienlich waren. Viele verließen Afghanistan bereits nach wenigen Monaten wieder und gingen zurück nach Indien. Den Briten kam die Bewegung entgegen, da Amānullāh aufgrund der innenpolitischen Schwierigkeiten vom anti-kolonialen Kampf kurzfristig abgelenkt wurde.

Der König unterstützte die Basmachīs[227] im heutigen Uzbekistān bei ihrem ab 1919 geführten Guerilla-Kampf gegen die Rote Armee, der an den Geist der anti-russischen Kämpfe im 19. Jahrhundert anknüpfte. Die Anführer der Basmachī-Bewegung, in der viele Naqshbandīs und Qādirīs vertreten waren, baten König Amānullāh um technische und personelle Unterstützung. [228] Freiwillige Kämpfer aus Afghanistan und Britisch-Indien schlossen sich den Basmachīs an. Mīr-e Gāzargāh und Ḥaḍrat-e Karrukh übermittelten von Besuchen in Turkestān den Wunsch der dortigen Muslime, unter afghanische Führung zu kommen.[229] Rußland versuchte zunächt beschwichtigend auf das muslimische Turkestān einzuwirken, indem es beispielweise das 1919 enteignete *waqf*-Land 1922/3 erneut seinen religiösen Zwecken zuführte und religiöse Schulen wiedereröff-

---

[225] Informant 18 meint weiter, daß Nādir Khān und Pīr-e Tagāb in enger Verbindung zueinander gestanden hätten, und der Pir habe ihm bereits zu diesem Zeitpunkt prophezeite, daß er einmal König werden würde.

[226] Vgl. Ansari (1992:85ff.) und Shah (1987:128ff. + 1990:116f.).
Dupree: „Amanullah actually toyed with the idea of declaring Afghanistan the seat of the Khalifate, particularly as it appeared that Turkey had collapsed as a leader in the Muslim world." (1980:447).
1924 wurde die *khilāfat* von der türkischen Nationalversammlung abgeschafft. Nach Roy standen Naqshbandīs an der Spitze der Bewegung (1986:64).

[227] Zur Etymologie des Wortes Basmachī, s. Marwat (1985:3). Ursprünglich etwa Bandit bedeutend, wurde es zum Synonym von *mudjāhid* (arab., Kämpfer für den Glauben).

[228] Vgl. Bennigsen/Wimbush (1985:35), Carrère d'Encausse (1995:246) und Jäkel (1977:26).

[229] Vgl. Ghobār (1359 h.:786ff.).

nete. Spätestens im Jahr 1926 war die Basmachī-Bewegung wieder zerschlagen. Nach verlorenem Kampf suchten einige Basmachīs in Afghanistan Asyl.[230] Daß die Bewegung scheiterte, führt Marwat auf ihre Desintegration zurück: Es mangelte an einer zentralen Führung, und die Kämpfer waren untereinander ideologisch gespalten.[231]

Innenpolitisch brachte die erste Verfassung von 1923[232] - im Geiste der „Jungafghanen" wie Tarzī - wichtige Neuerungen, wie z. B. das Recht der freien Religionsausübung[233] und die Abschaffung der Sklaverei. Der Versuch der Säkularisierung des Bildungssystems führte zur Eröffnung staatlicher Schulen. Die *waqf*-Ländereien, die unter 'Abdur Raḥmān noch nicht verstaatlicht worden waren, wurden es jetzt. Das Amt des religiösen Aufsehers wurde abgeschafft.[234] Politisch konnte Amānullāh seine Reformen zunächst durchsetzen, gesellschaftlich fanden sie aber auf breiter Ebene keine Akzeptanz, weil sie für die allermeisten Afghanen einen Import fremder Werte und Ideen, wie des Säkularismus, bedeuteten, die nicht ihrer Identität als Muslime entsprachen.
Die Opposition der religiösen und tribalen dezentralen Eliten, die letztendlich auch Amānullāhs Ende bewirken sollte, regte sich stark. Mit der sogenannten *Khūst Rebellion* im Jahr 1924, als deren Wortführer 'Abdullāh, Pīr-e Lang oder Mollā-ye Lang genannt, in die Geschichte eingegangen ist, fand sie einen ersten Höhepunkt. Allerdings standen einflußreiche Kräfte wie Ḥaḍrat-e Shūr Bāzār weiterhin loyal zum König und verfaßten eine *fatwā*, nach welcher der *djihād* gegen Amānullāh nicht legitim war, so daß der Mut der Rebellen sank. Der Aufstand wurde niedergeschlagen. Der Loyalität der überwiegenden Anzahl der Pirs in den Stammesgebieten konnte Amānullāh sich zunächt weiterhin sicher sein. Doch schwächte der Tod Shāh Āghās, des Ḥaḍrat-e Shūr Bāzār, im Jahr 1925 seine Position, denn dessen Bruder und Nachfolger Shīr Āghā stand seinen Reformen weit weniger positiv gegenüber.

Mit einem gebündelten Reformpaket im Gepäck, das vor allem die Religiösen als Kriegserklärung gegen sich auffaßten, kamen Amānullāh und seine Frau 1928 von einer Europareise zurück.[235] Als Reaktion auf die bei einer *louye djirge* öffentlich gemachten

---

[230] Male meint, daß diese Flüchtlinge zum einen beachtlichen Reichtum, zum anderen ihre konservative islamische Ideologie mitbrachten und sich in Afghanistan vor allem mit in Deoband ausgebildeten Religionsgelehrten zusammenschlossen (1981:124).
[231] Es gab sogenannte *djadīdhā* („Erneuerer"), die einen nationalen Befreiungskampf führen wollten und Panislamisten waren, und sogenannte *qadīmihā* („Konservative"), welche die alte Ordnung inklusive ihrer Position als religiöse Elite wiederherstellen wollten (vgl. Marwat 1985:110ff.).
[232] Zur Entwicklung dieser und weiterer Verfassungen, s. Moltmann (1982:7ff.).
[233] Dies bedeutete kurzfristig vor allem eine Aufwertung der Schiiten, war aber auch wichtig für die Minderheiten der Hindus, Sikhs und Juden. Die Verfassung von 1931 muß insofern als Rückschritt gewertet werden, als die sunnitisch-ḥanafitische Schule zur offiziellen Religion erklärt wurde.
[234] Vgl. Poullada (1973:77) und Edwards (1987:9).
[235] Olesen fand im Tagebuch des britischen Militärattachés in Kābul die Notiz, daß zwei Pirs nach Kābul kamen, um den König in traditioneller Art und Weise nach seiner wohlbehaltenen Rückkehr zu begrüßen und die üblichen milden Gaben (*khayrāt*) zu empfangen. Der König aber beschimpfte sie und warf sie hinaus (1995:144+170).
Khairi-Taraki zitiert die Äußerungen Amānullāhs über die *'ulamā'* in einem Interview (archiviert im Auswärtigen Amt, Abteilung III, Politik 11, Nr.1) aus dem Sommer 1929: „Ich bin kein Schwärmer und kein Hitzkopf. Ich hätte gerne einen Kompromiß abgenommen, aber die Ulemas (...) wollten überhaupt von keinen Neuerungen hören, nicht einmal von allernotwendigsten technischen Verbesserungen. Das Telephon haben sie z. B. als eine Erfindung des Teufels abgelehnt. Mein Hinweis auf den entwickelten

Pläne ergriffen u.a. Familienmitglieder des Ḥaḍrat-e Shūr Bāzār und Mollā Ḥamīdullāh aus Tagāb, die Amānullāh neun Jahre vorher gekrönt hatten, die Initiative und überreichten Amānullāh eine von 400 religiösen Führern unterzeichnete *fatwā*, welche die Unvereinbarkeit seiner Verwestlichungspläne mit den Prinzipien des Islams konstatierte. Einige religiöse Vertreter, unter ihnen Murids von Ḥaḍrat-e Shūr Bāzār, wurden hingerichtet. Angehörige der Mudjaddidī-Familie landeten vorübergehend im Gefängnis, weil Amānullāh sie verdächtigte, zu britischen Spionen geworden zu seien.[236] Informant 11 - einer der Köpfe der Verfassung von 1964 - hält dies nicht nur für einen Verdacht, sondern ist überzeugt, daß die Briten Mudjaddidīs - und in anderen Fällen die Gīlānī-Familie - als Strohmänner zum Sturz Amānullāhs genutzt haben, weil der König ihnen zu nationalbewußt geworden sei.[237]

Amānullāh suchte im Gegenzug zu dieser Rechtsgutachten-Initiative einen Religionsgelehrten, der seine Reformpläne religiös legtimieren sollte. Der von ihm zu diesem Zweck auserkorene oberste Richter (arab. *qāḍī*) von Kābul namens 'Abdur Raḥmān war jedoch ein Murid des Ḥaḍrat-e Shūr Bāzār und deshalb diesem gegenüber loyal. *Qāḍī* 'Abdur Raḥmān und andere Religionsgelehrte wurden des Verrats für schuldig gesprochen und ebenfalls hingerichtet. Allerdings standen Kalifen von Hadda Mollā, wie Mollā Chaknaur[238], Mīr Sayyid Djān Pādshāh und Hādjdjī Turangzay, bis kurz vor seinem Sturz loyal zu Amānullāh und versuchten, für ihn zu vermitteln. Dann aber rebellierten pashtūnische Pirs in den tribalen Gebieten, die bis dato treu zum König gestanden hatten. Einerseits ahnten sie, daß Amānullāhs Zeit abgelaufen war, andererseits war dessen ablehnende Haltung gegenüber den Religiösen so grundlegend geworden, daß eine religiöse Legitimierung seines Vorgehens jeglicher Grundlage entbehrt hätte.[239]

1929 wurde Amānullāh gestürzt. Mittels der Symbolik eines Kalifen hatte er unter anderem zwar an dem von Aḥmad Shāh Bābā errichteten Schrein *khirqe-ye sharīf* in Qandahār, der den *khirqe* („Flickenrock") des Propheten enthalten soll, versucht, seine religiöse Reputation als guter Muslim zu retten: Er öffnete den Sarg mit der Reliquie, was

---

Telephonverkehr in den Heiligen Städten Mekka und Medina wurde mit dem Argument beantwortet, der Islam in Hedschas sei verfälscht. Nur in Afghanistan hätte die Religion ihre letzte Zuflucht gefunden... ." (1987:67).

[236] Ein Teil der Familie befand sich seit 1926 im Exil in Indien. Nach Poullada konnte Ḥaḍrat-e Shūr Bāzār selbst noch rechtzeitig vor seiner Verhaftung das Land verlassen (1973:169f.).
Baraki berichtet, daß als Mullahs getarnte britische Agenten in Afghanistan festgenommen wurden, die Propagandamaterial gegen Amānullāh verbreiteten, zu dem Fotos der unverschleierten Königin Thorayyā auf ihrer Europareise gehörten (1996:36).

[237] Informant 10 berichtet von einer Geschichte, die in Afghanistan über Amānullāh erzählt wird, nach der dieser einmal zu einem Empfang beim britischen Konsul in Indien eingeladen war, wo er üblicherweise vor diesem zur Begrüßung seinen Kopf verneigen und die Knie beugen sollte. Er beugte aber nur sein linkes Knie und gefragt, warum er dies tue, antwortete er, daß das linke Knie sein eigenes - also unwichtig - sei, das rechte aber dem afghanischen Volk gehöre. Deshalb wolle er es vor der vom Konsul vertretenen britischen Kolonialmacht nicht beugen. Die Geschichte verdeutlicht Amānullāhs nationales Selbstbewußtsein.

[238] Ghulām Nabī Chaknaur, Sohn von Mollā Chaknaur, war von 1958-1973 Mitglied des Parlaments und von 1971-1973 Senator.

[239] Die dezentralen Eliten der pashtūnischen Shinwārī veröffentlichten 1928/29 eine Erklärung, in der sie zum Sturz des Königs aufriefen. Interessant ist, wie sie ihre religiöse Glaubwürdigkeit unterstreichen (Zitat aus Absatz 3): „As the shrine of Hazrat Akhundzada Sahib of Hadda is a sacred place and the meeting place of all the Ulemas and Sheikhs, therefore they all collected there and conferred with the eastern tribes and came to an agreement to cancel the reforms which were repugnant to Shariat and to murder Amir Amanullah who is lost." (Nach Olesen (1995:151) aus den Berichten der britischen Mission, in: „Departmental Papers: Political and Secret Separate (Subject) Files, 1902-1931. File 53/1929").

zeigen sollte, daß er als Kalif und Herrscher von Gott dazu ausersehen worden war, Hand an das Heiligtum anzulegen. Aber auch diese Handlung vermochte nicht von seiner religiösen Legitimität zu überzeugen. Amānullāh mußte abdanken und ging nach Italien ins Exil.[240]

Daß Modernisierung nicht ohne die religiösen Vertreter, welche traditionell den jeweiligen Herrscher religiös legitimierten, in Afghanistan durchzusetzen war, begründet Olesen mit dem Monopol der Religionsgelehrten auf die Interpretation der religiösen Gesetze und Werte:

> „Yet another dimension of the ideological battle was also the failure of the lay *rawshanfikrān* [Intellektuellen], personified in Mahmud Tarzi, to challenge the *ruḥānī* monopoly on Islamic interpretations. This had far reaching consequences, as nobody during the next forty years attempted to challenge this monopoly and all subsequent attempts of 'modernization', democratization, liberalization, etc. have been influenced by plain secularist ideas while making concessions to Islam which was permanently established as a conservative force." (1995:166)

An dieser Stelle kann resümiert werden, daß angefangen von 'Abdur Raḥmān, über Ḥabībullāh bis zu Amānullāh viele der Reformpläne an dem Widerstand der religiösen Vertreter scheiterten. Es ist eindeutig hervorzuheben, daß die Machtposition eines Herrschers immer abhängig vom Interpretationsmonopol der Religionsgelehrten auf den Islam und damit das Fundament Afghanistans gewesen ist.

Für zehn Monate übernahm Ḥabībullāh Kalakānī, Persischsprecher und Nicht-Mitglied der königlichen Familie, der Bachche-ye Saqqā („Sohn des Wasserträgers") genannt wurde, die Macht. Mullahs und Religionsgelehrte aus nördlichen Provinzen hatten bereits im Dezember 1928 eine *fatwā* erlassen, die Amānullāh der Gottlosigkeit bezichtigte, ihn für abgesetzt erklärte und an seiner Stelle Ḥabībullāh Kalakānī zum König auserkor.[241] Zunächst unterstützte auch die Familie von Ḥaḍrat-e Shūr Bāzār Kalakānī. Als sie allerdings erkannte, daß seine Akzeptanz in der Bevölkerung zu gering war, wechselte sie die Fronten und griff Nādir Shāh unter die Arme.
Kalakānī, gekrönt von Pīr-e Tagāb als *khādim-e dīn-e rasūlullāh* („Diener der Religion des Propheten Gottes"), bezeichnete sich als Retter vor dem Unglauben (*kufr*) der vorherigen Regierung. Nach Ghobār versprach er, staatliche Gelder nicht mehr für den Bau von Gebäuden und Schulen, sondern für Soldaten und Mullahs auszugeben.[242]

---

[240] Vgl. Poullada (1973:181) und Dupree (1980:339).
[241] Er war ein Murid von Bozorg Djān Mudjaddidī und von Shams al-Ḥaqq Mudjaddidī Kuhistānī, dem Pir von Gulbahār (vgl. Jäkel 1977:39 und Roy 1986:67).
In der Historiographie wird Kalakānī sehr unterschiedlich beurteilt, einesteils als Straßenräuber und Bandit (vgl. Marwat (1985:139)), andererseits als Vertreter des Volkes im Kampf gegen die unterdrükkerische Regierung. Jäkel bezeichnet ihn als *'ayyār*, als Menschen, der für die Rechte der Unterdrückten einsteht (1977:38ff.), s. Kapitel II.B. „Mit der Sufik assoziierte Gruppen".
Informant 10 hält ihn für eine britische Marionette. Seiner Meinung nach hätte sich kein anderer in die Rolle drängen lassen, Afghanistans Modernisierungs- und Nationalisierungsprozeß auf diese Art und Weise, d. h. ohne Alternative zu diesem, zu stoppen.
[242] Vgl. Ghobār (1359 h.:825).

Der Übergangsherrscher setzte die Verfassung von 1923 außer Kraft, die nach Erachten der von ihm beauftragten Mullahs nicht den islamischen Werten entsprach. Ebenso annullierte er die Steuerreformen Amānullāhs.[243]

Monarchie und Konstitutionalismus

Das Konzept des *djihād* gegen koloniale, nicht-muslimische Mächte und eine Ideologie des Panislamismus hatten das 19. Jahrhundert und den Beginn des 20. Jahrhunderts dominiert. Mit dem Zusammenbruch des Osmanischen Reiches und der Abschaffung des Kalifats im Jahr 1924 gehörten diese nunmehr der Vergangenheit an. Erst in den 60er Jahren mit dem Aufkommen islamistischer Kräfte und der Annäherung an die Sowjetunion sollten die Konzepte des *djihād* und Panislamismus wieder an Bedeutung erlangen.

Mit Nādir Shāh (gelebt 1883-1933, regiert 1929-1933) übernahm wiederum ein Herrscher des Dorrānī Clans, genauer gesagt der Muṣāḥibān Linie, die Regierung.[244] Mit Hilfe der Betonung der gemeinsamen religiösen Identität und seiner Ergebenheit gegenüber der islamischen Gesetzgebung, versuchte Nādir Shāh die Integration aller Afghanen in den Zentralstaat zu erreichen.[245] Die von Amānullāh begonnene Modernisierung fand mit ihm ihr Ende. In seine Zeit fällt 1931 der Vorstoß, mit der Gründung des Interessenverbandes der religiösen Kräfte, der *djam'īyat-e 'ulamā'*, der Nachfolgerin der *mīzān-e taḥqīqāt*, die religiösen Vertreter den Regierungsinteressen einzuverleiben, indem er ihnen offiziell eine führende Rolle im Staat zugestand. Eine Gruppe von religiösen Vertretern, unter ihnen Ḥaḍrat-e Shūr Bāzār, zeigte sich offen, an der Regierungsverantwortung bzw. der Macht zu partizipieren, während eine andere Gruppe, wie die Qādirī Pirs aus den Grenzgebieten oder Miyān Gul Djān Ṣāḥib aus Tagāb, Distanz wahrten und die dezentralen Machtverhältnisse bewahren wollten. Die religiöse Legitimität des nationalstaatlichen Herrschers forderten sie gleichwohl nicht heraus, und Nādir Shāh und sein Nachfolger nutzten die *djam'īyat-e 'ulamā'* als ihre religiösen Gewährsleute.[246] Nach Olesen begann für die nächsten drei Jahrzehnte ein *modus vivendi*

---

[243] Vgl. Farhang (1373 h.:576f.).

[244] Nādir Shāh war ein Nachkomme Dūst Muḥammads und damit ein Muḥammadzay. Er galt als Kriegsheld von 1919 und wurde von den Mudjaddidīs unterstützt. Ḥaḍrat-e Shūr Bāzār (Fāḍl 'Umar) wurde Justizminister, Fāḍl 'Umars Schwiegersohn Ḥaḍrat Ṣāḥib in Herāt (Fāḍl Aḥmad) stellvertretender Justizminister und Fāḍl 'Umars Bruder Muḥammad Ṣadīq, auch Gul Āghā genannt, afghanischer Botschafter in Ägypten (vgl. Farhang 1373 h.:604).

[245] Die Könige leisteten bei ihrer Vereidigung folgenden Schwur: bei Gott, Muḥammad, der *sharī'a*, dem Koran, Islam und der Unabhängigkeit Afghanistans mit Hilfe des Segens der spirituellen Kraft der gesegneten *auliyā'*. Vgl. Shahrani (1986:52).

[246] Ein Informant Olesens, Anhänger Ṣibghatullāh Mudjaddidīs, zur Interessenvertretung der Religiösen: „The existence of the Jami'yat al-'Ulamā just served the purpose of pleasing the people that religion was still there. Over the years, the *'ulamā* did raise various issues, such as the level of their own salaries, that the king did not have a beard etc. - i.e. no issues of any importance. And even the population did not realize that communism was seeping into the country and in general the religious consciousness in the population was very low." (1995:288f.)

zwischen der Zentralmacht und den dezentralen Eliten, indem einerseits die ökonomischen und politischen Interessen der letzteren befriedigt wurden, andererseits nur wenige reformerische Maßnahmen durchgeführt wurden.[247]

Der noch heranwachsende Ẓāhir Shāh (geboren 1914, regierte 1933-1973) kam an die Macht, nachdem sein Vater einem Attentat zum Opfer gefallen war. Er wurde von Shīr Āghā gekrönt: Nach Edwards erreichte die Familie des Ḥaḍrat-e Shūr Bāzār zu diesem Zeitpunkt den Gipfel ihres politischen Einflusses. Aufgrund vor allem außenpolitischer Differenzen führten die Wege der Zentralmacht und des Ḥaḍrat-e Shūr Bāzār und der von ihm vertretetenen Religiösen im folgenden jedoch immer weiter auseinander.[248] Ẓāhir Shāhs Regierung wurde zunächst von seinen Onkeln Muḥammad Hāshim Khān (1933-1946) und Shāh Maḥmūd Khān (1946-1953) und später von seinem Vetter Muḥammad Dāwud (1953-1963) geführt. Wegen der unterdrückerischen Politik seitens der Regierung, die versuchte, keinerlei Opposition zu ihr aufkommen zu lassen, bezeichnen Informant 3 (Politologe aus Kābul) und Informant 10 (kulturell aktiver Student) diese Zeit als einen „Zustand im Würgegriff" (pers. *ḥālat-e khafaqān*).[249]
In den 30er und 40er Jahren sah sich die Regierung Ẓāhir Shāhs mit den kolonialen Kräften, dem Zweiten Weltkrieg und Intrigen um die Macht im Staat konfrontiert. Im Zweiten Weltkrieg verfolgte Afghanistan wiederum offiziell den Kurs der Neutralität.

Das staatliche Schulsystem wurde weiter ausgebaut, wobei neben *madāris* auch säkulare Schulen, zumeist mit europäischem Sachverstand, gegründet wurden.[250] Die Religionsgelehrten kämpften erfolglos gegen den Ausbau der säkularen Erziehung, der jetzt eine andere Ideologie zugrunde gelegt wurde. Olesen meint:

> „Education was thus no longer argued as being in accordance with Islam, but seen as a precondition for *understanding* Islam - presumably for understanding Islam in a way which would make it compatible with national values and the interests of the state." (1995:211)

Getreu dem Motto „Konkurrenz belebt das Geschäft", erfuhren auch die traditionell-religiösen Lehrinhalte eine Niveausteigerung, sowohl in den staatlichen als auch in den privaten religiösen Schulen. Der Schwerpunkt verlagerte sich zusehends vom Auswendiglernen des Korans auf die Analyse schriftlicher religiöser Quellen. Die Geisteswis-

---

[247] Vgl. Olesen (1995:172).
[248] Vgl. Edwards (1986a:292 + 1987:17ff.).
[249] Khairi-Taraki: „Mohammad Hashim, der Bruder von Nadir, der unter Zahir Shah ... das Amt des Ministerpräsidenten innehatte, wurde von England aufgefordert, in Afghanistan die gut bewährte Politik von Abdur Rahman einzuführen. Terror, Vernichtung der Intellektuellen, Schließung der Schulen waren an der Tagesordnung." (1987:69).
Dāwud erwarb sich einen „Ruf" dadurch, daß er es schaffte, alle von ihm geplanten Maßnahmen mit Hilfe des Militärs und der Geheimpolizei rücksichtslos gegen die tribalen und religiösen Vertreter durchzusetzen (vgl. Informant 10 und Rasuly (1993:127)).
[250] Eine Liste der staatlichen religiösen Schulen findet sich bei Grevemeyer (1990:184). Bei ihrer Errichtung bediente man sich der Unterstützung der indischen Deobandīs. Die bekanntesten privaten *madāris* waren *nūr al-madāris* in Qal'e-ye Djawād und ihre gleichnamige Zweigstelle bei Ghaznī, gegründet von der Kābuler Mudjaddidī Familie, und die *madrase-ye ḥamīdīya*, gegründet von Mollā Ḥamīdullāh aus Tagāb (vgl. Olesen 1995:187), s. Kapitel II.B „Pirs" und „Offizielle Vertreter der Sufik".
Informant 25 (Journalist und Schriftsteller) meint, daß die Schüler (*ṭālibān*) der religiösen Schulen nicht unbedingt auch Murids der jeweiligen Pirswaren.

senschaften erfuhren in den 30er Jahren staatliche Unterstützung und somit auch Kontrolle: Gegründet wurden die Historische Gesellschaft (*andjoman-e tārīkh*), die die Zeitschrift *āryānā* herausgab, die Literarische Gesellschaft (*andjoman-e adabī*) und 1937 die Pashtū-Akademie (*pashtū tūlane*), die die Zeitschrift *kābul* publizierte.

Daß die traditionell Religiösen ihre gesellschaftliche Position durch die Säkularisierung vieler Bereiche untergraben sahen, verdeutlicht der Sohn von Pīr-e Tagāb, Miyān Gul Ṣāḥib (Informant 18), anhand der Wiedergabe von Erzählungen seines Vaters: Am Rande einer *louye djirge*, bei der die zukünftige Zusammenarbeit mit der Sowjetunion, Europa und den USA auf dem Plan stand, soll eine Gruppe religiöser Vertreter vorgeschlagen haben, „für Ẓāhir Shāh auch einen Bachche-ye Saqqā zu finden", da der König sie nicht respektierte. Dies sei schon aus der Sitzordung der Versammlung abzulesen, den religiösen Vertretern seien die schlechtesten Plätze zugewiesen worden. Pīr-e Tagāb soll als Erwiderung auf den Plan gesagt haben, daß es einzig und allein wichtig sei, daß sie - die Religiösen - glaubhaft blieben und weiterhin für die Wahrheit kämpften.

Ein Komplott gegen den afghanischen König schmiedete Muḥammad Sa'dī al-Gīlānī, genannt Shāmī Pīr, ein Qādirī Oberhaupt und entfernter Verwandter Amānullāhs, der 1938/39 eine Reise nach Indien unternahm. Als er dort seine Konvente, seine Kalifen und Murids, unter denen auch Afghanen waren, besuchte und ihre Tribute einsammelte, entstand der Plan, Amānullāh mit der Begründung zurück auf den afghanischen Thron zu bringen, daß Ẓāhir Shāh ein Usurpator sei. Hierzu wurde Faqīr-e Ipī (+ 1960), ein charismatischer Qādirī Führer aus Wazīristān, gewonnen. Die Briten konnten die Truppen der beiden Pirs bei ihrem Vormarsch auf Kābul stoppen und den *coup d'état* vereiteln, indem sie die Rebellierenden mit Geld kauften.[251]
Faqīr-e Ipī hieß mit „bürgerlichem Namen" Mīrzā 'Alī Khān, war ein *hādjdjī* und Murid des Qādirī Pīr Naqīb Djalālābādī.[252] Er hatte verschiedene religiöse Schulen in Peshāwar, Kohāt, Djalālābād und Khūst besucht. Ihm wurden viele Wundertaten zugeschrieben, unter anderen, daß diejenigen unter seinen Anhänger, die wahre Kämpfer für den Islam (*ghāzīhā*) waren, nicht von Kugeln getroffen werden konnten oder daß abgeworfene Bomben sich in Papier (vielleicht abgeworfene Flugblätter?) verwandelten.[253]
1923 ließ sich der Pir im Dorf Ipī zwischen Bannū und Razmak in der NWFP nieder, von wo er einen Guerilla-Kampf gegen die britischen Besatzer befehligte. Finanziell unterstützt wurden diese Gefechte von der afghanischen Regierung.

---

[251] Vgl. Hauner (1981:192ff.).
Shāmī Pīr hatte in Deutschland studiert und war mit einer Potsdamerin verheiratet. Über seine Rolle im 2. Weltkrieg, seinen Aufenthalt in Berlin und seine Kontakte zum Auswärtigen Amt, s.: Hauner, Milan. 1980. India in axis strategy. Germany, Japan, and Indian Nationalists in the Second World War. Stuttgart.
[252] Vgl. Marwat et al. (1993:238ff.).
An historischer Bedeutung sieht Hauner Faqīr-e Ipī auf einer Stufe mit Hadda Mollā. Hauner zitiert die „Würdigung" des Faqīr anläßlich seines Todes in *The Times* vom 20.4.1960: „a doughty and honorable opponent ... a man of principle and saintliness ... a redoubtable organizer of tribal warfare ... ." (1981:184).
[253] Zum sogenannten magischen Krieg, s. auch Kapitel III.B. „Weiterbestand sufischer Strukturen".

Vertreter der Achsenmächte Deutschland, Italien und Japan versuchten während des Zweiten Weltkrieges, Faqīr-e Ipī auf ihre Seite gegen die Briten zu ziehen. Ihr Ziel war, daß er und seine Kämpfer die Briten in der NWFP in Schach halten sollten. Die deutsche Geheimdiplomatie war jedoch nicht sehr erfolgreich, da sie ihn persönlich nicht zu treffen vermochte, da er aufgrund massiver Verfolgung von britischer Seite im Untergrund lebte. Er spielte die Mächte gegeneinander aus, um an Geld und Waffen zu kommen. Es kämpften auch Anhänger des Faqīrs, um Geld zu verdienen, auf britischer Seite. Hauner berichtet, daß der indische Geheimdienst die Kooperation zwischen den Achsenmächten und dem Faqīr-e Ipī überschätzt hätte.
Noch während des Krieges verbündete er sich mit dem sehr einflußreichen Pīr Pagaro[254], einem militanten Guerilla-Führer im Sind. Dieser verfügte als *walī* über Zehntausende von Anhängern. Eine kleine Gruppe von ihnen wurde bekannt als Hur; sie verehrten ihren Pir auf enthusiastische Weise, indem sie ihn für den Gott auf Erden hielten, vertrauten ihm ihr Leben an und schlossen sich zu einer Art Bruderschaft zusammen. Bereits 1896 hatten sie in einer ersten Rebellion einen bewaffneten Aufstand gegen die Briten geführt. Von 1942-1946 setzten sie in einem zweiten Aufruhr den antikolonialen Kampf fort. Nachdem nach seinem Tod der Pir für einige Jahre als verschollen gegolten hatte, trat einer seiner in England ausgebildeten Söhne als Kalif seine Nachfolge an und wurde offiziell von der pakistanischen Regierung anerkannt.[255] Im Krieg zwischen Indien und Pakistan 1965 kämpften die Hurs auf pakistanischer Seite.

Das mit der Durand-Linie verursachte Problem der Teilung der pashtūnischen Gebiete, die sogenannte Pashtūnistān-Frage, erhielt mit der Gründung Pakistans 1947 neuen Zündstoff. Die Bevölkerung der NWFP sollte darüber abstimmen, ob sie sich Pakistan oder Indien anschließen wollte. Der größte Teil der Pashtūnen nahm an der Befragung nicht teil. Sie stützte in der sogenannten Bannū-Resolution von 1947 unter der charismatischen Führung von 'Abdul Ghafūr Khān die Forderung nach einem souveränen Staat Pashtūnistān.[256] Offiziell wurde die NWFP Pakistan zugeschlagen, genießt aber bis heute einen halb-autonomen Sonderstatus.[257] Neben 'Abdul Ghafūr Khān war

---

[254] Lambrick, ein britischer Kolonialbeamter, der bis 1946 im Sind arbeitete, schrieb die Geschichte einer seiner Anhänger als historischen Roman nieder (1972).
[255] Vgl. Lambrick (1972:242).
S. auch Kapitel I.A. „Sufik in Afghanistans Nachbarländern".
[256] In den 30er Jahren hatte sich die sozialreformerische Partei der ***khodā khidmatgārān*** („Gottesdiener"), von den Briten wegen ihrer Kleiderfarbe als „Red Shirts" betitelt, unter 'Abdul Ghafūr Khāns Führung in den pashtūnischen Gebieten dem Kampf gegen die britische Kolonialmacht verschrieben. 'Abdul Ghafūr sah nicht militärische Mittel, sondern zivilen Ungehorsam als seine Methode an. Die ***khodā khidmatgārān*** verbündeten sich mit indischen anti-imperialistischen Kräften, in erster Linie mit der Congress Party, die auch Gandhis Ideal der Gewaltlosigkeit folgte. Bei den Wahlen 1937 gewann die Congress Party in der NWFP, und bestimmte 'Abdul Ghafūr Khāns Bruder, Dr. Khān Ṣāḥib, zu ihrem Vertreter in der indischen Regierung. Von 1937 - 1947 führte er das Ministerium der NWFP (vgl. Olesen 1995:193). Die Brüder hatten sich 1919 der *hidjra*-Bewegung angeschlossen, und lebten für einige Zeit in Afghanistan (vgl. Marwat 1985:130).
[257] Im Mai 1948 veröffentlichte Faqīr-e Ipī ein anti-pakistanisches Plakat mit der Aufschrift: „PAKISTAN was a creation of the British and Muhammad Ali Jinnah was a British agent." (Marwat et al. 1993:257).
Schetter: „Der Paschtunistankonflikt brachte 1955, 1961 sowie 1977/78 Afghanistan und Pakistan an den Rand eines Krieges und veranlaßte Pakistan in den 50er und 60er Jahren bisweilen dazu, seine Grenzen zu schließen." (1994:52).

Faqīr-e Ipī Symbolfigur eines freien Pashtūnistān. Sie kämpften gemeinsam gegen Pakistans Übernahme des in ihren Augen ungerechten britischen Erbes.
Von afghanischer Seite wurde immer wieder die Eigenständigkeit der Stammesgebiete bzw. deren Eingliederung in den afghanischen Staat gefordert, unter Hinweis auf die historische Ausbreitung des Reiches in der Zeit Aḥmad Shāh Bābās und auf die Ungültigkeit der Durand-Linie. Die Kābuler Regierung unter Shāh Maḥmūd Khān bezeichnete Faqīr-e Ipī als Präsidenten der Nationalversammlung für Pashtūnistān.[258] Besonders unter Dāwud (regiert 1953-63, 1973-78) trug die Regierung dem pashtūnischen Nationalismus in vieler Form Rechnung, z. B. durch die Förderung der Pashtū-Sprache und die Eröffnung der oben genannten Pashtū-Akademie.

An Afghanistans südöstlicher Grenze war mit Pakistan 1947 ein muslimischer Staat entstanden. Der äußere Feind in Form der ungläubigen bzw. nicht-muslimischen Kolonialmacht Großbritannien war verschwunden, so daß dem *djihād*-Konzept, das gemeinsam von den Religiösen getragen worden war, die Basis entzogen worden war. Dies bewirkte, daß charismatische Pirs, wie Faqīr-e Ipī und Pīr Pagaro, deren Anhänger sich, loyal zu ihrem sufischen Führer, dem anti-kolonialen Kampf verschrieben hatten, an Bedeutung verloren.
Den religiösen Vertretern blieb lediglich die Entscheidung, ob sie mit der afghanischen Regierung kooperieren sollten oder nicht. Im Verlauf der zweihundertjährigen Staatsgeschichte war es innenpolitisch zu ständig wechselnden Loyalitäten gekommen, und dies sollte sich auch nicht ändern. Ein außenpolitischer Faktor, der Solidarität der Religiösen untereinander gestiftet hätte, bestand bis 1978/79 nicht.
Als Beispiel dieser Entwicklung sei der Kashmīr-Krieg zwischen Indien und Pakistan 1948 genannt. Ḥaḍrat-e Shūr Bāzār und andere Religiöse riefen zum *djihād* gegen Indien auf, um die kashmīrischen Glaubensgenossen zu unterstützen. Die *djam'īyat-e 'ulamā'* hingegen verneinte den *djihād*-Charakter des Krieges und stärkte damit der Regierung den Rücken, die ihre Beziehungen zu Indien nicht gefährden wollte.

Vorfälle aus den 50er Jahren, die die Konfrontation zwischen säkularen und religiösen Kräften widerspiegeln, zeigen ebenso die Zerstrittenheit der religiösen Vertreter: Der weltlich eingestellte Ghulām Ḥasan Ṣafī, ein Unterstützer Dāwuds, warf Ḥaḍrat-e Shūr Bāzār vor, daß Gelder, die für die Errichtung einer Schule bestimmt waren, umgeleitet würden, um ein Gebäude zum Schutz eines angeblichen Prophetenhaares (pers. *mū-ye mubārak*) zu bauen. Mudjaddidī beschuldigte ihn daraufhin der Blasphemie, und beide mobilisierten ihre Anhänger. Miyān Gul Ākhūnd-zāde aus Tagāb, ebenfalls ein Ṣafī, stellte ein Rechtsgutachten aus, welches besagte, daß Ghulām Ḥasan aufgrund seiner Vorwürfe nicht zum Ungläubigen geworden sei - nichtsdestotrotz wurde letzterer ins Gefängnis geworfen.[259] An dieser Stelle verdeutlicht sich wiederum die Nähe der Mudjaddidī-Familie zum Königshaus, weshalb die Bezeichnung als „offizielle Vertreter der Sufik" angemessen ist.

---

[258] Vgl. Hauner (1981:207).
[259] Vgl. Kakar (1979:203).

Einen zweiten Vorfall aus dem Jahr 1959 schildert Dupree:[260] Einige pashtūnische Stämme und Großgrundbesitzer in Qandahār - einer traditionell religiös konservativen Gegend - genossen seit Aḥmad Shāh Bābā das Privileg, sich der Bezahlung der Grundsteuern entziehen zu können, indem sie, immer wenn Steuereintreiber bei ihnen klopften, Asyl an einem heiligen Ort (pers. *bast*) in Anspruch nahmen, welches ihnen im Heiligengrab *khirqe-ye sharīf* gewährt wurde. Als 1959 die Polizei auf Geheiß von Ministerpräsident Muḥammad Dāwud dieser Praktik mit handgreiflichen Methoden ein Ende setzte, entwickelte sich aus diesem Zwischenfall eine gewalttätige Demonstration gegen die Regierung. Unter den Religiösen hatte es jedoch auch schon lange Stimmen gegeben, welche die Praktik des *bast* als illegitim verurteilten und auf die finanziellen Vorteile auch der Grabwärter hinwiesen, die an dieser Vereinbarung mitverdient hatten. Ḥaḍrat-e Shūr Bāzār stellte sich in vielen Fragen in den 50er und 60er Jahren ganz eindeutig gegen das Königshaus: Er verurteilte wie alle religiösen Vertreter die Entschleierung der Frauen in der Öffentlichkeit. Bei der Feier des Unabhängigkeitstages 1959 erschienen die Ehefrau von Dāwud und andere weibliche Mitglieder des Königshauses demonstrativ mit Kopftüchern anstelle des Ganzkörperschleiers. Während der folgenden massiven Proteste gegen die Sittenlosigkeit und die Mißachtung der religiösen Vorschriften wurden etwa fünfzig religiöse Vertreter verhaftet. Auch die Annäherung an die Sowjetunion, als ein Staat der Ungläubigen, wurde von Ḥaḍrat-e Shūr Bāzār und anderen Religiösen massiv zurückgewiesen. Als Dāwud sich nicht mehr anders zu helfen wußte, warf er Ṣibghatullāh Mudjaddidī und weiteren vor, ein Attentat auf den sowjetischen Präsidenten Khrushchow, der zu Besuch kam, geplant zu haben, und der vermeintliche Verschwörer landete für fünf Jahre im Gefängnis.

Vor allem in Kābul, aber auch in den anderen Städten entstand eine neue Elite, welche in von der Sowjetunion und dem westlichen Ausland finanzierten Lehrstätten ausgebildet wurde.[261] Durch die Zentralisierung der Macht in den Händen dieser neuen Schicht wurde der Einfluß der dezentralen regionalen Eliten auf die Regierung zurückgedrängt. Die Diskrepanz zwischen der gesellschaftlichen Realität in der Stadt einerseits und auf dem Land andererseits war äußerst ausgeprägt. Daß Afghanistan zu den am wenigsten entwickelten Ländern auf der Welt zählt, war in den 60er und 70er Jahren beispielsweise in Kābul nicht ersichtlich. Viele der Religionsgelehrten wurden - im Gegensatz zu anderen religiösen Vertretern - in den Staatsapparat miteinbezogen, wodurch ihre Position gestärkt wurde. Nicht der Prozeß der Desintegration - administrative Strukturen waren ausgebaut worden -, sondern der der Entfremdung der Zentralregierung von ihren Bürgern schritt voran.
So ist auch der Blickwinkel afghanischer Historiker und Sozialwissenschaftler, die aufgrund ihrer Ausbildung zur neuen Elite des Landes zählen, differenziert zu betrachten - was genauso für die westlichen Wissenschaftler gilt, die sich auf deren Aussagen stützen-, denn ihre Sozialisation ist meistenteils sehr urban geprägt. Aufgrund der engen

---

[260] Vgl. Dupree (1980:536ff.).
[261] Von ihren Gegnern wurden sie der *gharb-zadegī* (pers., „Verwestlichung") bezichtigt.
Majrooh beschreibt das Problem eines Mitglieds der neuen Elite: „... neither a complete Westerner nor a genuine Easterner. He became a stranger: a stranger to his own society and even worse, a stranger to himself." (1988:82).

Bindung afghanischer Wissenschaftler an die neue Eite ist auch verständlich, daß es über das Verhältnis der sufischen Vertreter zur zentralen Elite mehr Informationen als zu deren individuell ausgestalteten Verhältnis zu den einzelnen Gläubigen gibt.[262]

1964 erhielt Afghanistan eine neue Verfassung, die in einer *louye djirge* verabschiedet wurde.[263] Die sunnitisch-ḥanafītische Schule blieb weiterhin Staatsreligion, so daß die Diskriminierung Andersgläubiger, wie beispielsweise der schiitischen Hazāra, fortbestand. Der König hatte zu schwören, daß er die Verfassung und den Islam - in dieser Reihenfolge - schützen werde. Zum ersten Mal erhielt das staatliche Recht mehr Gewicht als das islamische.[264] Die Frauen wurden offiziell gleichberechtigt.[265] Ẓāhir Shāh betonte, eine ethnisch ausgewogenere Politik machen zu wollen, womit gemeint sein dürfte, daß er die Vormachtstellung der Pashtūnen im Staat zumindestens einzuschränken beabsichtigte.
Grundsätzlich läßt sich eine Tendenz in der Entwicklung des Verhältnisses von Tradition und Moderne erkennen: Unter Amānullāh - zumindestens in seinen ersten Jahren als König - war zunächst der Versuch gemacht worden, westliche Werte und Konzepte in einen islamischen Kontext zu übertragen und sie mit dem Islam kompatibel zu machen. Mit der Verfassung von 1964 wurde probiert, das westliche Modell einer parlamentarischen Demokratie mit einer islamischen Rhetorik zu unterlegen. Eine neue Phase der Modernisierung und Demokratisierung begann.

Radikalisierung seit den 60er Jahren

Infolge der Unzufriedenheit mit der Regierung, deren Demokratisierungsbestrebungen scheiterten und die ihre Glaubwürdigkeit eingebüßt hatte, kam es Ende der 60er Jahre zu einer Polarisierung in der Bevölkerung, die verbunden war mit Radikalisierung und Militanz: Auf der extrem linken Seite entstand die kommunistische Partei, Demokratische Volkspartei (DVPA) genannt, mit ihren beiden Flügeln *parcham* (Banner) und *khalq* (Volk). Auf der extremen Rechten gewannen die Muslimbrüder viele Anhänger, vor allem unter den Studenten. Sie agierten nach dem Vorbild der *ikhwān al-muslimīn* in Ägypten und der *djam'īyat-e 'ulamā'* in Pakistan - mit ihren Vordenkern Sayyid Quṭb (1906-1966) und Abū l-'Alā' ad-Dīn Maudūdī (1903-1979).[266] Maulānā Fayḍānī

---

[262] S. Einleitung „Forschungsstand und Quellenlage".
[263] Dr. Muḥammad Yūsuf wurde 1964 erster Premierminister unter der neuen Verfassung.
[264] Grevemeyer: „Unterhalb des staatlichen Rechts- und Justizsystems ist der Konflikt zwischen staatlichem und volksislamischen Recht genauso wenig entschieden worden wie jener zwischen Zentralstaat und den segmentären Kräften. Die seit Amanollah voranschreitende Kodifizierung des Rechts hat außerhalb der wenigen städtischen Zentren lediglich die sozialen und politischen Fronten markiert ... ." (1990:16).
[265] Grevemeyer: „Es ist nicht überraschend, daß in Afghanistan, wie in anderen islamischen Gesellschaften auch - die Versuche einer Emanzipation der Frau die größten Spannungen zwischen Modernisierungsprogrammen und traditionalen Orientierungen hervorriefen." (1990:252).
[266] Zu Islamismus und Islamisten, s. Kapitel III.A. „Kābuler Regime, Mudjahidin und der Islam".
Sayyid Quṭbs Schriften wurden von Yūnus Khāliṣ und später von Burhān ad-Dīn Rabbānī - zwei Führern der sogenannten *tanẓīmāt* in Pakistan (s. Kapitel III.A. „Widerstand") - ins Persische übersetzt. Verbotene kommunistische Schriften wurden von der Tūdeh-Partei in Iran ins Persische übertragen und wurden unter der Hand auch in Afghanistan verteilt.

gründete die *madrase-ye qur'ān*: Aus einem sufischen Milieu heraus suchte er islamistische Gedanken zu verbreiten.[267] Schiitische islamistische Gruppen, wie z. B. unter Wā'iẓ in Kābul und unter Moḥsenī in Qandahār, wurden gebildet; im Gegensatz zu den sunnitischen Gruppen agierten sie vorwiegend im Untergrund.[268]

Strukturell herrschten zwischen Linken und Rechten große Ähnlichkeiten: Große Teile von ihnen gehörten der neuen Bildungselite an, und ihre Gefolgsleute waren in ein Vakuum zwischen Tradition und Moderne gefallen. Dieser Raum, in dem Orientierungslosigkeit bzw. mangelnde Identifikation mit einer Ideologie und ihren Zielen vorherrschte, konnte von den neuen extremen politischen Kräften ausgefüllt werden, indem sie neue kollektive Identitäten zu schaffen versuchten. Sie starteten von Kābul aus ihre Agitationen, kamen aber - vergleichbar mit dem Einfluß der Zentralregierung - über die Grenzen der Städte nie weit hinaus.

Sufische Praktiken wie die Anbindung an einen Pir oder der Besuch von Heiligengräbern waren den Islamisten ein besonderer Dorn im Auge. Diese Handlungen verurteilten sie als unislamisch, als griechischen oder hinduistischen Ursprungs, als abergläubisch oder wegen der Verehrung der Pirs und Heiligen als polytheistisch. Pir-Familien, die über erbliche Deszendenz verfügten, beschrieben sie als Parasiten, die auf Kosten unwissender Menschen lebten. (Die Anspielung auf die Familien Mudjaddidī und Gīlānī ist unübersehbar). Jeglicher Fortschritt wurde ihrer Meinung nach aufgrund der unorthoprax gelebten Sufik unterbunden. Für das Aufkeimen all dieser Praktiken wurde der Analphabetismus verantwortlich gemacht, der den Menschen einen Zugang zu den wahren islamischen Quellen, sprich Koran und Sunna, verwehrt habe. Die „sogenannte Sufik" in Afghanistan sei seit Jahrzehnten im Untergang begriffen, da die Menschen über zusehends mehr Bildung verfügten und herausfänden, daß ihre Form des *ṭarīqa*-Islams nicht in Einklang mit der *sharī'a* stünde. Somit tauchte das *djihād*-Konzept als Legitimation für das Vorgehen gegen den Unglauben (arab. *kufr*), in diesem Fall dem der Landsleute, wieder auf.[269]
Auf diese Weise bemühten sich islamistische Gruppierungen, traditionell-religiöse Anhänger zu rekrutieren, was aber im Hinblick auf die zum Teil über Generationen gewachsenen Pir - Murid Beziehungen kurzfristig ein relativ hoffnungsloses Unternehmen war. Daß es sich hier um Rhetorik und nicht wirklich um eine theologische oder philosophische Diskussion über die grundsätzliche Vereinbarkeit von Sufik und *sharī'a* handelt, ergibt sich zum einen aus der Oberflächlichkeit der Argumente, zum anderen aus der Tatsache, daß die Islamisten als Politiker und nicht als Missionare angetreten waren: ein Phänomen, das sich nicht nur in Afghanistan beobachten läßt. Außerdem verliefen

---

[267] S. Kapitel II.B. „Pirs".
[268] Edwards nennt als einen der schiitischen Vordenker der islamistischen Bewegung Sayyid Ismā'īl Balkhī, der aus dem sufischen Milieu stammt (1986a:214ff.).
Es entstanden ab Mitte der 60er Jahre weitere Gruppierungen, wie z. B. *afghān mellat* („Afghanische Nation"), die eine chauvinistisch pashtūnische Politik propagierte, *setam-e melli* („Nationale Unterdrückung"), die eine Abspaltung der DVPA darstellte, und die *sho'le-ye djāwīd* („Ewige Flamme"), die sich an der chinesischen Kulturrevolution orientierte.
[269] Vgl. Muzammil, M. Z.. 1981. Reason of Russian occupation and dimension of resistance in Afghanistan. Herausgegeben von der *ḥizb-e islāmī*. O. O., wiedergegeben nach Olesen (1995:249f.).
Olesen: „It is hardly necessary to point to the striking similarity between the Islamists' position and that of the Left - religion as the opiate of the people." (1995:248).

die Grenzen zwischen islamistischen Gruppierungen und ursprünglich sufischen Vertretern fließend. Roy weist darauf hin, daß verschiedene Naqshbandī Pirs in Kābul, Tagāb und anderen Städten - namentlich erwähnt er Pīr-e Tagāb, den Pir aus Qal'e-ye Boland and Ḥāfiẓdjī Ṣāḥib aus Kāpisā - große Sympathien für die Islamisten gehabt hätten, teilweise seien deren Söhne sogar Mitglieder dieser Gruppierungen geworden.[270]

Auseinandersetzungen und rhetorisch-ideologische Schlachtfelder taten sich zwischen den verschiedenen, vorwiegend politischen Gruppierungen auf. 1970 kam es zu einem Vorfall, der scharfen Protest seitens der traditionell Religiösen brachte. Im Presseorgan der Parchamīs war ein Gedicht veröffentlicht worden, das anläßlich Lenins Geburtstag diesen mit einem dem Propheten vorbehaltenen Beinamen betitelte. Anläßlich dieser Verse und im Bewußtsein, daß die Position des Islams geschwächt bzw. ihr eigener Wirkungsbereich eingeschränkt wurde, sprach eine Abordnung Religionsgelehrter, der unter anderen Ḥaḍrat-e Shūr Bāzār, Ṣibghatullāh Mudjaddidī und Miyān Gul Ākhūndzāde aus Tagāb angehörten, beim König vor: Dieser solle der Religion wieder zu ihrer angestammten Position in der Gesellschaft verhelfen. Viele Mullahs und die Anhänger des traditionell-religiösen Establishment schlossen sich dem Aufruhr an, allerdings wurden die Aufständischen gewaltsam von Regierungstruppen niedergerungen. Aus diesem Vorfall gingen zwei Bewegungen hervor, die *ḥarakat-e 'ulamā'-ye muḥammadī* („Muḥammadische Bewegung der Religionsgelehrten") unter Ṣibghatullāh Mudjaddidīs Federführung und die *khuddām al-furqān* („Diener des Koran") unter seinem Cousin, dem Ḥaḍrat-e Shūr Bāzār, die jedoch politisch nicht weiter in Erscheinung traten.

Der Putsch 1973 und die Folgen

Muḥammad Dāwud putschte im Juli 1973 mit Unterstützung der kommunistisch orientierten DVPA erfolgreich gegen seinen Vetter Ẓāhir Shāh. Er verkündigte das Ende der Monarchie und die Errichtung der Republik Afghanistan.
Außenpolitisch hatte Dāwud sich zunächst gänzlich und ausschließlich der Unterstützung der Sowjetunion versichert, von der das Land faktisch wirtschaftlich abhängig geworden war. Er versuchte sich dann aber durch Annäherung an China, Iran und die USA aus dieser Bevormundung zu lösen. Die Schaukelpolitik war zum Scheitern verurteilt, und der Ost-West-Konflikt näherte sich seinem traurigen Höhepunkt: Afghanistan wurde einer seiner Schauplätze.

Als Konzession an die in erster Linie über den Islam erfolgende Identifikation der überwiegenden Mehrheit der Afghanen rekurrierte Dāwud rhetorisch in jeder seiner Reden auf den Islam. Er baute die auf pashtūnischer Dominanz beruhende Politik aus, abgesehen vom Militär erfuhr er jedoch wegen seiner starken Repressionen fast aller politischen und gesellschaftlichen Gruppen keine Unterstützung, auch die Linke war von seinem Vorgehen schnell desillusioniert.[271] Dāwuds Ziel war es, die Macht zu zen-

[270] Vgl. Roy (1986:72f.).
[271] Samimy: „Bekanntlich trat der Despot Daud die demokratischen Errungenschaften der 60er Jahre mit Füßen. Er ließ viele Demokraten und Patrioten verhaften und hinrichten." (1993:190).

tralisieren und als Präsident die Alleinherrschaft auszuüben: Die Gesellschaft sollte von Grund auf reformiert werden. Vor allem die regionalen und religiösen Führer, d. h. die traditionellen dezentralen Eliten, zählten zu seinen stärksten Opponenten, da sie von der Staatsmacht mit ihren Institutionen gänzlich ausgeschlossen worden waren.[272] Nach Bindemann fand Politik von Nicht-Pashtūnen in der Zeit von 1973 bis 1978 nur im Untergrund statt, die Opposition der Hazāra wurde in Moscheen und *madāris* organisiert.[273] Die regionalen und religiösen Gruppen waren weiterhin über Loyalitäten mit der Mehrheit der Bevölkerung verbunden, die über Pir - Murid, Religionsgelehrter (*'ālim*) - Religionsstudent (*ṭālib*), Patron - Klientel oder tribale Beziehungen zum Teil über Generationen Bestand hatten.

Da Dāwud den Religiösen und den überwiegend von ihnen verwalteten religiösen Stiftungen mißtraute, wurde das Ministerium für *auqāf* neu eingerichtet: Ziel war es, zunächst einen grundsätzlichen Überblick über die *waqf*-Ländereien zu gewinnen, um in einem zweiten Schritt die Stiftungen kontrollieren zu können, damit Pirs und Grabverwalter (*mutawallihā*) diese nicht weiter autonom beaufsichtigen konnten.
Auf der anderen Seite berichtet Informant 7 - ein exilierter Dichter -, daß in der Zeit von Dāwud mit dessen ausdrücklicher Zustimmung eine Moschee neben dem Außenministerium in Kābul gebaut wurde. Sie war dem Andenken Madjnūn Shāhs gewidmet, eines Pir, der Anfang dieses Jahrhunderts seinen Konvent in der Nähe von Chārikār hatte. Der Verteidigungsminister in der Dāwud-Regierung, Ḥaydar Rasūlī, sei ein Nachfahre des Pir gewesen und habe die Bewahrung dessen Andenkens zur Regierungsangelegenheit erklärt. Am Ende des Regimes unter Dāwud habe man sogar den *'urs* für Madjnūn Shāh in Kābul im großen Stil gefeiert. Demzufolge machte Dāwud Konzessionen an den islamisch geprägten Charakter des Landes, nicht zuletzt, weil er aufgrund seiner Sozialisation in Afghanistan selbst religiös erzogen worden war.

Die Mitglieder der Mudjaddidī-Familie reagierten unterschiedlich auf den Putsch: Ṣibghatullāh, der unter Dāwud 1959 ins Gefängnis geworfen worden war, hielt sich zur Zeit des Putsches im Ausland auf. Er kehrte nicht in das Land zurück und lebte in Saudi-Arabien und in Dänemark im Exil. Ḥaḍrat-e Shūr Bāzār und weitere offizielle Vertreter der Sufik blieben in Afghanistan. Ihre Führungsrolle war im Vergleich zu den 20er und 30er Jahren auf ein Minimum geschrumpft, was Edwards folgendermaßen erklärt:

> „... most knowlegeable observers have admitted that there was a general decline of popular involvement in Sufism during this period and that many religious families suffered a loss of prestige. This latter situation seems to have come about in large part because of the perceived decadence of many members of saintly families." (1987:50)

---

[272] Zu Gīlānī, s. Kapitel II.B. „Offizielle Vertreter der Sufik" und III.B. „Offizielle Sufik und der Widerstand".
[273] Vgl. Bindemann (1987:43).
Ab 1973 fand eine große Arbeitsmigration wegen des Ölbooms statt: Hazāra und andere vorwiegend schiitische Arbeitskräfte gingen nach Iran, Pashtūnen verließen Afghanistan in Richtung Pakistan und den arabischen Golfstaaten.

Im nachhinein werfen Informanten vielen Vertretern des sufischen Bereiches dieser Zeit nicht nur vor, sich in keiner Weise mit dem sufischem Leben identifiziert und höchstens verbal auf dieses angespielt zu haben, sondern auch korrupt gewesen zu sein und nur die eigenen materiellen Vorteile gesucht zu haben.[274] Informant 10, kulturell aktiver Student, zitiert in diesem Zusammenhàng das afghanische Sprichwort: *rūz malang wa shab palang* - „Tagsüber ein *malang,* nachts ein Panther". Das bedeutet, daß ein Mensch seine hohe Moral und Religiosität nach außen zur Schau trägt, aber insgeheim genau das Gegenteil lebt.

Die islamistischen Gruppierungen agierten nach 1973 aus dem Untergrund. Sie versuchten, in allen gesellschaftspolitisch relevanten Bereichen geheime Zellen zu organisieren. Direkt nach Dāwuds Machtübernahme rief eine Gruppe von Religionsgelehrten die Bevölkerung dazu auf, ihre Waffen zu ergreifen, um dem König wieder an die Spitze des Staates zu verhelfen. Im Juni 1974 wurde ein von Islamisten, den *ikhwān,* geplanter Anschlag auf Dāwud und seine Regierung vereitelt. Zahlreiche Verschwörer wurden eingesperrt und einige hingerichtet.[275] Im pakistanischen Exil fanden afghanische Islamisten Unterstützung, die pakistanische Regierung wollte mit ihnen eine Waffe gegen das wiederbelebte Pashtūnistān-Problem in der Hand haben.[276]

In Stichworten sei die Entwicklung bis in die Gegenwart skizziert, obwohl im dritten Kapitel explizit auf die Situation seit 1978/79 eingegangen wird. Dem April-Putsch 1978 fiel Dāwud zum Opfer, und mit der massiven Unterstützung der Sowjetunion kam Tarakī als sowjetischer Strohmann an die Macht. Die Volksdemokratische Republik Afghanistan wurde ausgerufen. Der Mord an dem amerikanischen Botschafter Dubs im Februar 1979 in Afghanistan hatte die Einstellung vieler westlicher Programme der Entwicklungzusammenarbeit zur Folge, und Gelder begannen statt dessen an Widerstandsgruppen zu fließen. Nach der Ermordung Tarakīs im September 1979 übernahm der Khalqī Ḥāfiẓullāh Amīn das Präsidentenamt. Im Dezember 1979 besetzten sowjetische Truppen Afghanistan, Babrak Kārmal (+ 1996) wurde als Präsident eingesetzt. Das *djihād*-Konzept trat wieder in den Mittelpunkt: der *djihād* gegen die *kāfirhā,* kommunistische Regierung und kommunistische Besatzer. Er formierte sich spontan, wurde dann aber mit Hilfe massiver westlicher Waffenlieferungen sowie finanzieller und logistischer Unterstützung vor allem via Pakistan und dort gegründeter Widerstandsgruppierungen, bei den Afghanen als *tanẓīmāt* („Organisationen") bekannt, gesteuert. 1986 trat Nadjībullāh (+ 1996) in Kārmals Fußstapfen. Auf der weltpolitischen Bühne wurde 1988 im Genfer Vertrag der Abzug der sowjetischen Truppen aus Afghanistan vereinbart, der bis Februar 1989 in die Tat umgesetzt wurde; die Sowjetunion brach zusammen, und die Berliner Mauer fiel. Bereits zu diesem Zeitpunkt hatte der Krieg schätzungsweise über einer Million

---

[274] Vgl. Informanten 2, 9, 10, 27, 30, 42.
[275] Vgl. Male (1981:130).
Zur islamistischen Gruppe gehörten auch Rabbānī und Ḥekmatyār, die - nach 1973 ins pakistanische Exil geflohen - nach 1978/79 zu Führern von zwei Peshāwar-Organisationen wurden. S. Kapitel III.A. „Politische und religiöse Entwicklung".
[276] Vgl. Amin (1984:378).

Menschen das Leben gekostet. Hinzu kommen physische und psychische Verletzungen vieler Opfer, die Zerstörung von Sozialstrukturen, die Verminung des Landes und Millionen von Flüchtlingen.
Unerwarteterweise konnte sich Nadjibullāh bis April 1992 an der Macht halten, dann aber wurde die Kontrolle Kābuls den Mudjahidin bzw. den *tanẓīmāt* übergeben: Ṣibghatullāh Mudjaddidī wurde zum ersten Interimspräsidenten ausgerufen. Die Kämpfe zwischen den verschiedenen Gruppierungen, die in den Krieg verwickelt waren, entflammten erneut: Alle wollten die Macht in Kābul. Ende 1994 trat mit den radikal-islamischen *ṭālibān* („Studenten der Religion") eine weitere militärische Kraft in Erscheinung. Jede Gruppe erhielt von den Anrainerstaaten und anderen Ländern Schützenhilfe. Immer wieder wurden neue Koalitionen - ungeachtet politischer oder religiöser Orientierungen - gebildet. Sowohl Regionalstaaten als auch weltpolitische Akteure versuchen ihre eigenen Interessen in Afghanistan durchzusetzen. Mit Einnahme Kabuls im Herbst 1996 durch die Taliban und ihre militärische Erfolge bis tief in den Norden Afghanistans, in den sich die Anti-Taliban Koalition zurückgezogen hat, zeichnet sich eine Stabilisierung der Herrschaft der Taliban in Afghanistan ab. Ob den Taliban der weitere Ausbau und die weitere Festigung ihrer Herrschaft dauerhaft gelingen wird, bleibt abzuwarten.

C. Zusammenfassung

Die sufischen Elemente des Islams entwickelten Verbindungen zu mystischen Komponenten anderer Religionen, die eine kulturelle Tradition in der Region Khorāsān besaßen. Im Verlauf der Jahrhunderte fand dann eine fortschreitende Organisierung des mystischen Lebens statt: Mit der Gründung der Orden erreichte die Sufik eine immer größere Anhängerschaft. In Afghanistan konnten die Qādirīya, Suhrawardīya, Chishtīya und Naqshbandīya Fuß fassen.
Die islamische Mystik entfaltete für diese Region ein eigenes Gesicht: Sie gründete sich auf die Begegnung von Religion und Kunst und prägte - verkörpert in der mystischen Poesie - die afghanische Geisteswelt. Die schriftlich niedergelegten Werke persisch- und pashtūsprachiger Dichter sowie die mystische Literatur anderer in Afghanistan verbreiteter Sprachen wurden und werden in mündlicher Tradierung auch vom illiteraten Teil der Bevölkerung rezipiert.

Nachdem die Ṣafawiden im 16. Jahrhundert in Iran eine schiitische Dynastie errichtet hatten, entwickelte sich in den weiter östlich liegenden Gebieten (heutzutage Afghanistan, die zentralasiatischen Republiken, Pakistan und Nordindien) eine eigenständige sunnitische Tradition weiter. Diese unterschied sich in ihren Ausprägungen und Einrichtungen von der Strömung sunnitischen Islams in der arabisch-islamischen Welt. Der religiöse Wortschatz hingegen besteht bis in die Gegenwart fast ausschließlich aus Termini arabischen Ursprungs.
Der Islam bildete das einzige gemeinsame Identitätsmoment und somit auch einziges ideologisches Einigungsinstrument des 1747 als Nationalstaat gegründeten Afghanistan. Das Land hat jedoch zu keiner Zeit über eine zentrale religiöse Instanz verfügt, was insofern problematisch ist, als die islamische Gesetzgebung (*sharī'a*) einen weiten Interpretationsspielraum bietet. Auf der Basis islamischer Legislationsverfahren ergaben sich Mechanismen: Ein Herrscher wurde von einer Gruppe religiöser Vertreter für legitim, von einer anderen für illegitim erklärt; ein Rechtsgutachten (*fatwā*) wurde von einer Gegen-*fatwā* beantwortet.

Die Ursachen für Afghanistans gegenwärtige Fragmentierung sind zu großen Teilen bereits in der Geschichte angelegt. Religiöse, ethnische und regionale Führer mit ihren Gefolgsleuten konnten nie geschlossen in den Zentralstaat integriert werden, weil sie aufgrund ihrer unterschiedlichen Identitäten zu differierende Interessen vertraten. Die geographisch bedingte Unzugänglichkeit vieler Landesteile verstärkte die mangelnde Integration. Schwache Regierungen in Kābul versuchten, dezentrale Eliten zu kontrollieren, indem sie diese gegeneinander ausspielten, um überhaupt Macht über diese zu erlangen. Dennoch blieb ein Großteil des Landes autonom von der Hauptstadt. Zwischen der gesellschaftlichen Realität in den Städten, vor allem in Kābul, und auf dem Land bestand immer schon eine große Diskrepanz. Für das 19. Jahrhundert ist eine vollkommene Segmentierung des Landes festzustellen. Die heutigen Grenzen des Landes sind Produkt der Kolonialpolitik.

Die Position der sufischen Vertreter hat grundlegende gesellschaftspolitische Veränderungen erfahren. Zur Zeit der afghanischen Staatsgründung verfügten diese grundsätzlich über eine hohe Glaubwürdigkeit, Integrität und Autorität. Ein Teil der sufischen Vertreter ist immer eng an das Königshaus gebunden gewesen, während ein anderer Teil tendenziell in Opposition zur zentralen Elite stand.
Im Kampf gegen die britische Kolonialmacht im 19. Jahrhundert rückte die islamische Konzeption des *djihād* in den Mittelpunkt. Mobilisierung und Koordination afghanischer Truppen in den drei anti-britischen Kriegen lagen in erster Linie in den Händen der Pirs. Diese besaßen mit ihren religiös-sozialen Netzwerke und wegen der ihnen zugeschriebenen Fähigkeiten, Segenskraft (*baraka*) zu besitzen und Wundertaten (*karāmāt*) vollbringen zu können, über die stärksten Gefolgschaften.

Kampfgruppen wurden aber nicht nur anti-kolonial, sondern auch pro-kolonial aktiv, indem ihre Loyalitäten erkauft werden konnten. Die Briten benutzten regierungsnahe Vertreter der Sufik als Strohmänner, um die Könige in britischer Gunst bzw. Mißgunst zu protegieren respektive zu stürzen. Auf der Basis islamischer Konzepte und Rhetorik wechselten die politischen Koalitionen häufig. Truppen erfuhren aus Kābul Hilfe, jedoch konnten sich Aggressionen desgleichen gegen die afghanische Regierung wenden, wenn diese als illegitim erachtet wurde. Da letztere einflußarm war, bedeutete die koloniale Gefahr demzufolge eine Stärkung der dezentralen Eliten.
Als einflußreichste Pirs dieser Zeit sind Âkhūnd-e Swāt, Hadda Ṣāḥib und Mollā Mushk-e ʻÂlam zu nennen. Aufgrund ihrer Rekrutierungsfähigkeit und der Schwäche des Zentralstaates befanden sich die Pirs im 19. Jahrhundert auf dem Höhepunkt ihrer politischen und ökonomischen Macht. Jedoch hatte die politische Intervention der religiösen und sufischen Vertreter eine massive Vernachlässigung ihrer religiös-spirituellen Aufgaben zur Folge.

Ende des letzten Jahrhunderts begann die Kābuler Regierung, zentralstaatliche Strukturen aufzubauen. Dabei standen der zentralen Elite jedoch die dezentralen Eliten als Träger der traditionellen Machtstrukturen im Weg. König ʻAbdur Raḥmān wendete brutale Maßnahmen an, um die Interessen ethnischer, regionaler und religiöser Vertreter denen Kābuls zu unterstellen. Sufische Vertreter, die unabhängiger als die Religionsgelehrten (*ʻulamāʼ*) von der Zentralmacht agieren konnten, opponierten stark gegen diese repressive Politik. Angefangen von ʻAbdur Raḥmān, über Ḥabībullāh bis zu Amānullāh scheiterten Reformpläne an dem Widerstand der religiösen Vertreter. Modernisierung war nicht gegen diese durchsetzbar. Die Machtposition eines Herrschers ist jederzeit von dem Interpretationsmonopol der Religiösen auf den Islam und damit dem Fundament Afghanistans abhängig gewesen. Häufig genug waren jedoch auch die religiösen Vertreter untereinander zerstritten, so daß die Regierung zentrale religiöse Einrichtungen unter ihre Kontrolle bringen konnte.

Nachdem Afghanistan 1919 seine außenpolitische Selbständigkeit von den Briten zurückerlangt und mit der Gründung Pakistans 1947 die koloniale Epoche endgültig geendet hatte, war dem *djihād*, der die vorangegangenen einhundert Jahre dominiert hatte, der Boden entzogen. Pirs verloren an politischer Bedeutung, und religiösen Vertretern blieb nur die Entscheidung, ob sie mit der zentralen Elite kooperieren wollten oder

nicht. Sie sahen ihre Position durch Säkularisierungstendenzen untergraben. Mit der Verfassung von 1964 wurde ein westliches Demokratiemodell mit islamischer Rhetorik unterlegt. Seit Ende der 60er Jahre fand eine politische Radikalisierung auf linker und rechter Seite statt. Mit dem Kommunismus und dem Islamismus faßten importierte Ideologien in Afghanistan Fuß. Infolge des Aufkommens islamistischer Kräfte auf der einen und die Annäherung an die Sowjetunion auf der anderen Seite erlangte der *djihād* wieder an Bedeutung. Obwohl die Grenzen zwischen islamistischen Gruppierungen und orthopraxen sufischen Vertretern fließend verlaufen, waren sufische Praktiken den Islamisten ein Dorn im Auge. Das Monopol der dezentralen Eliten auf die Bildung von Kampf- und Interessensverbänden wurde durch die neue städtische Bildungselite, die sich politisch zu engagieren begann, aufgehoben.

Insbesondere nach dem Putsch von Dāwud 1973 und der massiven Intervention der UdSSR wurden alle langsam sich etablierenden Strukturen eines funktionierenden Zentralstaates wieder zerschlagen. Radikale, sogenannte Reformmaßnahmen sollten gewachsene Strukturen durch importierte Ordnungsmodelle ersetzen, die jeglicher Verankerung in Afghanistan entbehrten.

II. Sufische Infrastruktur in Afghanistan

A. Identitäten

Eine jahrhundertelang gewachsene religiöse bzw. im speziellen sufische Infrastruktur hat sich - so die hier vertretene These - auch durch so einschneidende Veränderungen, wie sie seit 1978/79 in Afghanistan stattfinden (und in Kapitel III. skizziert werden) nicht von heute auf morgen geändert. Deshalb gelten die aufgezeigten infrastrukturellen Vernetzungsmuster im wesentlichen für die Zeit vor dieser Zäsur in der afghanischen Geschichte. In vielen Bereichen werden sie als grundlegende Strukturen auch darüber hinaus Bestand haben, wobei dieses im einzelnen aufgrund von Feldstudien und Datenmaterial nachzuweisen ist.

Soziale Identitäten

Soziale Identitäten sind kulturspezifische Phänomene, die in Gebräuchen, Emblemen und Institutionen verkörpert sind.[1] Unter sozialer Identität wird hier verstanden, wie sich Menschen in Beziehung zu weiteren Menschen begreifen und definieren.[2] Als Kriterien des Selbstverständnisses können Menschen zum einen Gemeinsamkeiten mit, zum anderen Unterschiede zu anderen Menschen heranziehen. Orywal führt zur Bedeutung von Identität aus:

> „Here, identity is to be understood as a cognitive process where, in order to define their „difference", persons subjectively select specific criteria from the multitude of possible distinguishing criteria. Identity can be defined therefore as a *system of conceptions and related actions for the purpose of delimiting oneself from other identities.*" (1988:35)

Jeder Mensch erfährt sich als ein Teil von sozialen Gruppen. Gleichzeitig grenzt er sich von anderen Menschen und Gruppen ab, zu denen diese gehören. Menschen identifizieren sich gleichzeitig mit mehreren Gruppen, die in Verbindung zueinander stehen, so daß sich verschiedene Beziehungsmuster ergeben. Die Zugehörigkeit zu bestimmten Gruppen ist nicht gleichbedeutend bzw. gleichwertig, manche sind für den Menschen wichtiger als andere, wobei die Wichtigkeit von Zeitpunkt und konkreter Situation bedingt wird. Der oder die jeweils entscheidende/n Faktor/en der Identität und des Angehörens einer Gruppe sind abhängig von der jeweiligen Ebene der Interaktion der Individuen und Kollektive. Orywal betont, daß sich in der sozialen Realität kollektive

---

[1] Vgl. Canfield (1988:185).

[2] Die Definition erfolgt in Anlehnung an Brown in Kuper/Kuper: „In its most general sense, social identity refers to a person's self-definition in relation to others." (1996:789).

Identitäten in symbolischer Form äußern. Diese Symbole zeigen die jeweils wesentlichen Elemente eines Gruppenselbstverständnisses, die aus u.a. Religion bzw. Konfession, Ethnonym, Sprache, Clan oder Territorialbezeichnung bestehen können.[3]

Ein zentraler Aspekt des Selbstverständnisses von Gruppen besteht darin, sich von anderen Gruppen und deren Identität abzugrenzen. Dazu schreibt Tajfel:

> „Die psychologischen Aspekte und Konsequenzen der Mitgliedschaft in einer Gruppe können ... nur deshalb auf irgendeine Art und Weise definiert werden, weil sie in eine Struktur, die aus vielen Gruppen besteht, eingebettet sind. Dementsprechend kann die soziale Identität eines Individuums ... nur durch die Wirkungen der sozialen Kategorisierung definiert werden, die seine soziale Umwelt in eigene und fremde Gruppen einteilt." (1982:106f.)

Den folgenden Überlegungen zu den Identitäten vorausgegriffen, sei herausgestellt, daß sich konkret im afghanischen Kontext Gruppen situationsbezogen beispielsweise als Sunniten, Persischsprecher, Pashtūnen oder Städter von Schiiten, Turksprechern, Uzbeken oder auf dem Land Lebende abgrenzen können und sich im Gegensatz zu den jeweils anderen identifizieren und definieren.

Bei der Identität handelt es sich um ein variables Konzept, sie steht zugleich für Kontinuität und Entwicklung. Generell verändern und entwickeln sich, bei wechselseitiger Beeinflussung, Menschen auf der einen Seite und Technologien, Kulturen und politische Systeme auf der anderen Seite. Mit ihnen wandeln sich Identitäten und Identifikationen. Von den kollektiven Identitäten abhängig sind gesellschaftlich-politische Loyalitäten und Koalitionen im Verhältnis zum Staat, wie für Afghanistan und seine religiöse und politische Entwicklung vor 1978/79 in Kapitel I.B. umrissen worden ist und in Kapitel III. für die Zeit nach 1978/79 dargestellt wird.

Es gibt in Afghanistan vier maßgebliche, miteinander verknüpfte Faktoren bei der Bildung von Identität (arab./pers. *huwiyyat*). Jeder dieser Faktoren wirkt für sich selbst identitätsstiftend, wobei ein jeder je nach Situation auch Loyalität bedingen kann. Vor allem bei den Identitäten und den Loyalität stiftenden Faktoren hat es grundlegende Verschiebungen nach Kriegsausbruch 1978/79 gegeben; dies zeigt das dritte Kapitel.
Für die Identität der Afghanen spielt als erster Faktor die religiöse Zugehörigkeit eine zentrale Rolle. Abgesehen von den kleinen, vor 1978/79 im Land lebenden, religiösen Minderheiten der Hindus, Sikhs und Juden läßt sich diese Aussage aus der politisch-religiösen Geschichte und der für alle übergreifenden Zugehörigkeit zur muslimischen Gemeinschaft (arab. *umma*) ableiten.[4] Sie wird von Informanten bestätigt.[5] Religiöse

---

[3] Vgl. Orywal (1986:73ff.).

[4] Anderson: „Afghans conceive of themselves as hereditary Muslims and to exist *as* Afghan wholly within the temporal-spatial realm of Islam (*dar al-islam*) in a social and cultural as well as territorial sense." (1986:173).
Shahrani über Gruppe der Qirghizen (s.u.): „... Islam... has also been a strong factor for local unity, and identity with the larger Moslem communities of Central Asia in a continuing struggle with the non-Moslem Chinese, the Russians, and the neighboring pagan tribes of Chitral and Hunza in the past." (1976:139).

[5] Informant 10 (Student): „Aus unserer Geschichte sehen wir, daß immer, wenn eine Situation brenzlig wurde, sich die Afghanen zusammengerauft haben, weil sie alle Muslime sind. [... *az khāṭer-e ke hame musalmān būdand.*] Auch beim Einmarsch der Sowjets war das so, bis sich die Gruppen untereinander

Identität setzt sich aus verschiedenen Elementen zusammen: Konfessionszugehörigkeit im Islam, einem Spektrum an religiösen Vertretern, religiösen Einrichtungen und Ausbildungswegen.

Das Moment der Einbettung der Mystik in diese Bereiche soll im Mittelpunkt der Betrachtung stehen. Die Sufik bildet eine Orientierung in der religiösen Landschaft Afghanistans, jedoch ohne im Widerspruch zu anderen religiösen Schulen und Lehrmeinungen zu stehen oder diese auszuschließen. Eine Aufteilung in Kategorien, wie beispielsweise in islamistischer, orthopraxer, populärer und mystischer Islam, wäre nicht sinnvoll, da diese in Afghanistan nicht sauber voneinander zu trennen sind. Ein - wenn überhaupt stattfindender - ideologischer Kampf zwischen Vertretern verschiedener Bereiche, z. B. zwischen sufischen und islamistischen, wird unter „ Chefideologen", sprich bestimmten Religionsgelehrten, ausgetragen. Für den größten Teil der Gläubigen sind beide Bereiche kompatibel. Die afghanische Spielart der islamischen Mystik hat Verbindungen zu allen religiösen Alternativen entwickelt, was in den weiteren Abschnitten des Kapitels II. und mit dieser Arbeit insgesamt gezeigt werden soll.

Der zweite Faktor der Identität, die Familienzugehörigkeit, konstituiert sich auf verschiedenen Ebenen: Kernfamilie, erweiterte Familie und Ethnie; dabei sind bei tribal ausgerichteten Gruppen wie den Pashtūnen noch weitere Zwischenebenen vorhanden sind. Der dritte Faktor besteht in der lokalen Zugehörigkeit. Auf dem Land Lebende unterscheiden sich von Städtern, Seßhafte von Nomaden. Die Regionen haben verschiedene Gemeinsamkeiten, z. B. in Sprache, Tradition und Geschichte. Die gesellschaftspolitische Stellung des Individuums schließlich begründet den vierten Faktor; hierbei ist die Einordnung in das ökonomische Abhängigkeitsmuster, das heißt die Patron-Klientel-Beziehungen, vorrangig. Seit den 20er Jahren dieses Jahrhunderts und verstärkt seit den 60ern stellen politische Ideologien bzw. das Bekenntnis zu einer solchen ein weiteres identitätskonstituierendes Element im gesellschaftspolitischen Kontext dar.

Die verschiedenen Faktoren der Identitätsbildung spiegeln sich in den legalen und sozialen Grundlagen der Gesellschaft wider. Der Islam ist nicht die einzige Quelle der sozialen Metaphorik und des Rechts, sondern koexistiert mit tribalen und lokalen Traditionen. Das islamische Recht, die *sharī'a*, besteht in den pashtūnischen Gebieten neben einem Stammeskodex (pashtū *pashtūnwāli*), gleichzeitig Ideologie und Gewohnheitsrecht, in anderen Gegenden ganz allgemein neben lokaler Tradition (pers. *rasm-o-rawādj*). Ewing hat für den südasiatischen Islam herausgearbeitet, daß die Beziehung zwischen den vom Islam und den aus anderen Quellen abgeleiteten Gesetzen und Traditionen allgemein durch Doppeldeutigkeit gekenzeichnet sei; ihr Verhältnis könne je nach gesellschaftlicher Konstellation seinen Schwerpunkt in die eine oder andere Richtung verlagern.[6] So gibt es im Bewußtsein der Pashtūnen keinen Widerspruch zwischen *pashtūnwāli* und dem Islam, denn nach der Legende soll der Urvater der Pashtūnen,

---

in die Haare bekommen haben, und schließlich, weil sich ausländische Mächte eingemischt haben, jeder nur noch für sich selbst und für Geld gekämpft hat."
Vgl. auch Informanten 2, 33, 34 und 37.

[6] Vgl. Ewing (1988:2ff.).

Qays Ibn Rashīd, vom Propheten Muḥammad persönlich zum Islam bekehrt worden sein.[7] Akbar S. Ahmed schreibt:

> „The Pukhtun accepts religion without doubts or questions, there is no conflict between his Code and Islam. Indeed he sees the code as embedded in Islam, and where there is contradiction, as in the taking of interest for loans or not allowing women their rights, he accepts his guilt frankly." (1980:106)

In nicht pashtūnischen Gebieten bestehen keine ausgesprochen tribalen Regeln wie die des *pashtūnwālī*, dafür haben vorislamische Bräuche überlebt und regionale Gewohnheitsrechte Gewicht. Es kann ferner festgestellt werden, daß prinzipiell in der Vergangenheit die afghanische Gesetzbarkeit nicht von der *sharī'a* dominiert wurde.[8] Von Seiten der Zentralregierung, besonders unter 'Abdur Raḥmān, ist immer wieder erfolglos versucht worden, die *sharī'a* zum einzig verbindlichen Recht zu erklären, indem *pashtūnwālī* und *rasm-o-rawādj* unterdrückt wurden, aber der Kābuler Einfluß reichte nie weit genug.[9] Mit der ersten Verfassung von 1923 wurde der Islam zur Staatsreligion erklärt.

Religiöse Vertreter

Als erstes Element der religiösen Identität soll das Spektrum an religiösen Vertretern (*rūḥānīhā*) vorgestellt werden. Der Begriff *rūḥānī* umfaßt sowohl einen studierten Theologen, den *'ālim*, als auch einen von Heiligengrab zu Heiligengrab wandernden Asketen, den *malang*. Die religiösen Vertreter unterscheiden sich aufgrund der Quellen in ihrer religiösen Autorität, der Ausbildungsgrade, der Formen der Machtausübung und der Einflüsse, ihrer jeweiligen wirtschaftlichen Ressourcen, ihrer Weltanschauung und des jeweiligen Grades des ihnen entgegengebrachten Respekts. Diese Komponenten sind grundsätzlich entscheidend für eine gesellschaftlich sanktionierte, aber ungeschriebene Rangordnung: Der Religionsgelehrte, der sich theologischen Studien verschrieben hat, hebt sich von einem Dorfmullah ab. Der Pir mit tausenden von Anhängern, viel *waqf*-Land und Beziehungen zum Königshaus hat grundsätzlich größeren Einfluß als ein Derwisch (*darwīsh* oder *faqīr*). Allerdings kann ein spirituell Entrückter (arab./pers. *madjdhūb*) mehr Respekt als ein regional einflußreicher und wohlhabender Prophetenabkomme (arab./pers. *sayyid*) genießen.[10]

Es gibt drei Quellen religiöser Autorität in Afghanistan: erstens die Kenntnis religiöser Schriften, zweitens die mystische, in erblicher oder spiritueller Dezendenz übertragene Assoziation und drittens die Abstammung von religiös überragenden Menschen wie dem Propheten. Bedeutend sind folglich die Prinzipien der geistigen Tradition, der Initiationsketten (*silsilahā*) und der Herkunft. Bei der zweiten und dritten Autoritätsquelle

---

[7] Diese Legende ist auch heute in den Stammesgebieten lebendig; die Informanten 14, 24, 25, 35 wußten sie zu erzählen. Vgl. auch Anderson (1984:274) und ders.: „Qais is a model ancestor as well as an original Muslim." (1986:174).
[8] Vgl. Olesen (1987:70).
[9] S. Kapitel I.B. „Die Zeit 'Abdur Raḥmāns".
[10] S. ausführlich Kapitel II.B. „Sufische Vertreter".

stellt die Segenskraft (*baraka*) einen weiteren zentralen Aspekt dar. Edwards meint zu den autoritätsstiftenden Fundamenten:

> „Each of these is a common ground upon which individuals come, in some sense, to know God, and each is also a foundation upon which individuals claim to represent Him and to have rightful authority over others and over social institutions." (1986b:273ff.)

Grundsätzlich haben die religiösen Vertreter ihre symbolische und ideologische Basis in der Botschaft des Islams. Sie üben ihre Funktionen deshalb auch außerhalb ethnischer Strukturen aus.[11]
Da die Legitimation der Existenz der religiösen Vertreter von Seiten der Gläubigen durch die Inanspruchnahme von deren religiöser Autorität und nicht von staatlicher Seite stattfindet, ist in dieser Legitimation immer eine potentielle Opposition zum Staat begründet. Dieses Faktum suchten afghanische Herrscher im 20. Jahrhundert zumindestens für die Religionsgelehrten abzuändern, indem sie sie in staatliche Strukturen einbezogen und auf diesem Weg kontrollieren wollten.[12] Die offiziellen Vertreter der Sufik kooperierten dahingegen von sich aus mit der zentralstaatlichen Regierung.[13]

Zu unterstreichen ist, daß die Geistlichkeit des Islams auch in Afghanistan über keine zentrale Institution verfügt. Es gibt somit keine formalisierte Hierarchie in der religiösen Führung. Der jahrhundertelange Einfluß der religiösen Gelehrten auf die Bereiche Recht und Gesetz, Bildung und Wissenschaft, Religiösität und Spiritualität als auch auf die Ökonomie hat jedoch eine Vernetzung mit fast allen Teilen der Gesellschaft bewirkt. Im Kern basiert die gesellschaftliche Einbindung bzw. Vernetzung der Geistlichkeit auf der Beziehung zwischen religiösem Lehrer (*'ālim*) und Schüler (*ṭālib*) und/oder zwischen Pir und Murid. Diese Verbindungen und Verflechtungen verleihen religiösen Vertretern Macht.
Gesellschaft und Staat verfügen andererseits auf ihre jeweils eigene Weise im Verhältnis zu den Religiösen über Steuerungs- und Kontrollmechanismen, indem religiöse Führer von den Stiftungen, Schenkungen und Spenden seitens ihrer Anhänger, der Stammesführer und des Staates abhängig sind. Sowohl das Kräfteverhältnis zwischen religiösen Vertretern und dem Staat sowie der Gesellschaft als auch die Einbindung der religiösen Repräsentanten in den Staat und in die Gesellschaft haben sich im Laufe der Geschichte gewandelt. Äußere und innere Faktoren nahmen Einfluß auf dieses Geflecht und brachten und bringen wechselnde Machtgefüge, Konstellationen und Inhalte hervor.

Bei der Darstellung der unterschiedlichen Charakteristika der religiösen Vertreter seien die *'ulamā'*, die Gelehrten, zuerst genannt. Sie gehören häufig zur traditionellen Oberschicht. Ihre Familien besitzen Grundeigentum und Vieh und sind somit in der Lage, die Ausbildung eines Sohnes in einer theologischen Hochschule zu finanzieren. Einige

---

[11] Vgl. Roy (1983b:17 + 1986:35).
[12] Vgl. Kapitel I.B. „Die Zeit 'Abdur Raḥmāns".
Es gibt Verbindungslinien zum von 1978 bis 1992 in Afghanistan herrschenden kommunistischen Regime, das auch religiöse Vertreter an sich zu binden suchte, s. Kapitel III.A. „Islam, Mudjahidin und Kābuler Regime".
[13] Vgl. Kapitel II.B. „Offizielle Vertreter der Sufik".

können sich zudem den Besuch privater Tutorien leisten. Für Studenten aus mittellosen Familien hingegen stehen teilweise Stipendien zur Verfügung. Diejenigen, die ein theologisches Studium abgeschlossen haben, können ihrem Namen den Titel *moulawī* („gelehrter Mann") voranstellen.[14]
Die gesellschaftlich angesehene und einflußreiche Position der Religionsgelehrten basiert auf ihrer religiösen Bildung, die unter anderem die Kenntnis der arabischen Sprache und des Korans einschließt. Eine Person, die den Koran auswendig kann, trägt den Titel *ḥāfiẓ*, jemand, der ihn in besonderer Weise rezitieren kann, wird häufig *qārī* tituliert. Roy betont, daß es sich bei den Religionsgelehrten nicht um Intellektuelle nach westlichem Verständnis handele, diese seien vor allem in Afghanistan seit den 60er Jahren dieses Jahrhunderts ein Phänomen für sich und stünden in Opposition zu den traditionell-religiös Gelehrten.[15] Das Wissen der Religionsgelehrten qualifiziert sie zur Ausübung von folgenden Funktionen: Sie dienen als Rechtsprecher und Schiedsrichter, als Überwacher islamischer Gebote und Moral, als Oberaufsicht und Organisatoren des religiös-kulturellen Lebens, ferner als Heilpraktiker. Die Religionsgelehrten verfügen über die Lehrbefugnis (pers. *idjāze*), um Studenten (pers. *ṭālibān*) unterrichten zu dürfen. Unter den *'ulamā'* gibt es Spezialisierungen: So ist es Aufgabe eines *muftī* als oberster Richter religiöse Fragen zu beantworten und eine verbindliche religiöse Aussage zu treffen bzw. ein Rechtsgutachten (*fatwā*) zu erstellen. Der *qāḍī* fungiert als der oberste Richter und berät sich mit dem *muftī*, welcher auch als Staatsanwalt auftreten kann. Ein Religionsgelehrter kann auch als *imām djum'a* oder *khaṭīb* (Prediger beim zentralen Freitagsgebet) arbeiten und zumeist in Personalunion Vorsteher (arab./pers. *imām*) einer großen Moschee sein.

Sowohl Religionsgelehrte mittels ihrer Beziehungen zu den Religionsstudenten als auch Pirs über die Anbindung ihrer Murids können Zentren bei der Mobilisierung von kämpfenden Truppen bilden. Die ihnen loyal Untergebenen können im Kampf gegen Kolonisatoren, gegen unliebsame Herrscher oder unter verfeindeten Gruppen eingesetzt werden. Roy führt an:

> „La frontière entre le *pir* et l'*âlem* est poreuse: bien des *ulema* locaux, tout à fait orthodoxes quant à la formation et à la théologie, sont révérés comme des *pir* et jouent éventuellement le rôle de guérriseurs." (1984:87)

Für Religionsgelehrte und Pirs findet in der Rolle als charismatische Führer in Krisenzeiten - wie in Kapitel I.B. zu sehen - eine Gratwanderung statt: Einerseits wird von einer religiösen, besonders von einer spirituellen Persönlichkeit, Mäßigung, Frömmigkeit, Transzendenz und ein Über-den-Dingen-Stehen erwartet. Andererseits begeben sich Religionsgelehrte und Pirs mit Kampagnen und *djihād*-Aufrufen jedoch auf ein politisches Terrain, auf dem sie sich mit tribalen und säkularen Kräften messen müssen. Im Falle eines Scheiterns ihrer Anliegen kann dies den Prestigeverlust als von Gott Auserkorene bedeuten; ihre religiöse Autorität, persönliche Integrität und damit ihre Position stehen auf dem Spiel. Um diesem Dilemma vorzubeugen, stellen religiöse

---

[14] Vgl. Wilber (1955:9) und Roy (1984:96).
[15] Vgl. Roy (1986:45), s. Kapitel I.B. „Monarchie und Konstitutionalismus" und „Radikalisierung seit den 60er Jahren".

Führer häufig in Frage, daß ihre Gegner gute Muslime sind oder nicht, so daß sie mittels deren Disqualifizierung selbst im Falle einer Niederlage ihr eigenes Gesicht als wahre Gläubige bewahren können.

Im Vergleich zu anderen islamischen Ländern haben Pirs und Religionsgelehrte in Afghanistan in relativer Harmonie mit geringen Berührungsängsten gelebt; abgesehen von der Roushanīya-Bewegung im 16. Jahrhundert, die ihnen zu unorthoprax erschien, haben Religionsgelehrte die Pirs in Afghanistan nicht verfolgt.[16] Die Grenze zwischen Religionsgelehrten und Pirs ist besonders in bestimmten Regionen des Landes verschwommen, was sich unter anderem aus der orthopraxen Tradition der Naqshbandīya in dieser Region erklärt. Viele Religionsgelehrte werden gleichzeitig wegen ihres sufischen Hintergrundes als Pirs verehrt.

Als weitere Gruppe der religiösen Vertreter sind die *sādāt* (Pl. von *sayyid*) zu nennen: Sie reklamieren für sich, in patrilinearer Deszendenz vom Propheten abzustammen, was aber laut Aussagen von Informant 11 (politische Persönlichkeit), Informant 16 (ehemaliger Professor an der Universität Kābul) und Informant 27 (in der nationaldemokratischen Bewegung aktiver Arzt) oft zweifelhaft ist und sich nicht wirklich nachweisen läßt. Symbolisch zum religiösen Bereich gehörig fungieren sie nicht zwangsläufig als religiöse Vertreter. Da sie ihre Deszendenz von Muḥammad, einem Araber, ableiten, stehen sie traditionell außerhalb der überwiegenden ethnischen Formation Afghanistans, obwohl sie durch Heiratsverbindungen in lokale ethnische Gruppen integriert sein können. Wie andere religiöse Vertreter verfügen sie kollektiv über Segenskraft. Je mehr Menschen behaupten, vom Propheten abzustammen, desto geringer werden ihre Macht, ihr Ansehen und der ihnen entgegengebrachte Respekt in der Gesellschaft. Um dieses zu verhindern, versuchen Prophetenabkommen ihre Genealogie durch endogame Heiratsregeln zu schützen.

Als Dorfgeistliche in fast jeder Ansiedlung sind zahlenmäßig wahrscheinlich am häufigsten die Mullahs vertreten. Ihre religiöse Autorität fällt nicht eindeutig unter die drei oben genannten Kategorien. Vielmehr muß sich diese jeder von ihnen selbst aufgrund individueller religiöser Praktik erkämpfen.[17] Obwohl der Ausbildungsgrad der Mullahs sehr unterschiedlich ist - er variiert von einer rudimentären Alphabetisierung bis zur Ausbildung eines Religionsgelehrten - , stehen Bart und Turban, die der Prophet getragen haben soll, bei fast allen von ihnen als Sinnbild ihre gesellschaftlichen Funktionen: Einmal sind sie als Vorsteher der Moschee Vorbeter (*imām*) beim rituellen Gemeinschaftsgebet und als Anführer der religiösen Handlungen bei den Übergangsriten (Geburt, Beschneidung, Hochzeit, Tod) tätig. Darüber hinaus lehren sie Kinder in der Moschee die Grundzüge des Islams. Sie können aber aufgrund ihrer Alphabetisierung und damit überdurchschnittlichen Bildung auch als Vermittler zwischen der Dorfbevölkerung und Regierungsvertretern dienen oder in Rechtsfragen beraten.[18] Ein Mullah kann als Überwacher und Aufseher über die öffentliche Moral fungieren, indem er beispiels-

[16] S. Kapitel I.A. „Roushanīya".
[17] Akbar S. Ahmed: „Not quite the learned *mufti* (sure of his orthodox Islamic knowledge) or the Sufi (sure of his Islamic faith), the *mulla* is forced to define and create his own rule." (1988:195).
[18] Vgl. Male (1981:120).

weise eine Person bestraft, die gegen das islamische Alkoholverbot verstößt. Manchmal schreiben die Mullahs auch Amulette. Als religiöse Stiftung (*waqf*) verfügen die Mullahs gewöhnlich einzig und allein über die Moschee des Dorfes. Angestellt und bezahlt werden sie von den Dorfbewohnern, oftmals in Naturalien - sie erhalten einen festgelegten Anteil an der Ernte und an dem Viehbestand in ihrer Gegend -, so daß ihr Einkommen von der ökonomischen Situation des Dorfes abhängt. Dupree fügt an, daß in sehr armen Dörfern Mullahs meistens illiterate Bauern seien, die als „part-time religious leaders" agierten.[19]

Generell haben Mullahs gesellschaftlich kein hohes Ansehen, was mit ihrer nicht eindeutig zu erkennenden religiösen Autorität zusammenhängt. Der gesellschaftlich niedrige Rang ist auch durch Legenden belegt, die vom wenig gebildeten, meist geldgierigen, dabei gewitzten und zu Schabernack aufgelegten Mullah berichten. Ihr prominentester Vertreter ist Mollā Naṣr ad-Dīn.
Eine weitere religiöse Position nimmt der Gebetsrufer (arab./pers. *mu'adhdhin*) ein, der aber nur in größeren Moscheen fest angestellt wird und dort gleichzeitig Assistent des Imam sein kann. In kleineren Orten können ebenso ein Mullah, Religionsstudent (*ṭālib*) oder ein Muslim, der sich freiwillig für diese Aufgabe bereit erklärt hat, als Gebetsrufer tätig sein.[20]

Religiöse Einrichtungen

Um religiöses Wissen zu erlernen, werden viele Kinder, in erster Linie Jungen, zur örtlichen Moschee geschickt, welche unter anderem als Koranschule dient. Dort lernen sie zunächst das arabische Alphabet, lesen Koran und studieren ein Lehrbuch namens *pandj ketāb* (pers. „fünf Bücher"), das aus fünf Teilen besteht. Dieses setzt sich aus einer Sammlung von Gedanken und Regeln zu Moral und gutem Verhalten in der Gesellschaft zusammen, die von verschiedenen Autoren stammen. Danach stehen eingängige Werke, unter anderem von Ḥāfiẓ und Sa'dī, auf dem Lehrplan. Dies ist ein weiterer Beweis dafür, daß sufische Gedanken nicht zuletzt mittels religiöser Erziehung tief in der Gesellschaft verwurzelt sind, denn Ḥāfiẓ und Sa'dīs dichterischer Schwerpunkt gilt dem *taṣawwuf*.

Wenige der Schüler, die beim lokalen Mullah ausgelernt haben, fungieren, wenn sie die Religion zu ihrer Profession machen wollen, mit der Erlaubnis ihres Lehrers (*idjāze*) selbst als Mullah. Wollen sie sich weiter fortbilden und verfügen über die entsprechenden ökonomischen Ressourcen, können sie als Studenten (*ṭālibān*) eine Madrase (*madrase*) besuchen. Nach erfolgreicher Absolvierung der Madrase sind sie Religionsgelehrte (*'ulamā'*). Nun können sie als *qāḍī* oder *muftī* oder in ähnlich qualifizierten Ämtern arbeiten oder selbst an einer Madrase unterrichten. Absolventen einer Madrase

[19] Dupree (1966:270).
[20] Wie in anderen islamischen Ländern auch, gibt es in jüngster Zeit Tonbänder mit dem Gebetsruf. Diese werden in Afghanistan seit den 70er Jahren in den größeren Städten verwendet.

agieren aber auch als Mullahs.[21] Die Einrichtung der Koranschule erfüllt die Funktion der primären religiösen Ausbildung, die der Madrase der sekundären. Parallel zum traditionell-religiösen Bildungsweg hat sich in diesem Jahrhundert ein säkulares Ausbildungswesen entfaltet, welches jedoch auf die großen afghanischen Städte wie Kābul, Herāt, Qandahār und Mazar-e Sharīf begrenzt geblieben ist.

Die Einrichtung der Madrase kam im 10. Jahrhundert auf, in ihr werden neben Theologie und Recht klassische arabische Wissenschaften wie Grammatik, Logik, Arithmetik und Geographie unterrichtet. Weil in Afghanistan kein dichtes Madrase-Netz bestand, gingen viele Studenten für ihre höhere Bildung nach Indien oder Zentralasien, wo Persisch die Unterrichtssprache war. In den 20er Jahren dieses Jahrhunderts wurden die meisten dieser Madrasen geschlossen, so daß die Azhar-Universität in Kairo - wo jedoch Arabisch gesprochen wird - für sunnitische Studenten an Bedeutung gewann. In den 50er Jahren schließlich wurde im Rahmen des säkularen Universitätssystems die Fakultät für Islamische Studien an der Kābuler Universität eröffnet.[22] Die in dieser Graduierten hatten im Bereich des Rechts immer mit den Studenten der Fakultät für säkulares Recht und Politik zu konkurrieren, die bereits 1938 gegründet worden war und Ende der 70er Jahre etwa doppelt so viele Absolventen vorweisen konnte.[23] Die wenigen Madrasen, die in Afghanistan tätig gewesen sind, haben häufig enge Anbindungen an sufische Vertreter und somit sufische Lehren und Inhalte, wie die Beispiele des Ḥaḍrat-e Shūr Bāzār und des Pīr-e Tagāb zeigen: Viele Moulawis oder Religionsgelehrte sind in Personalunion Pirs.[24]

Die Moschee (arab./pers. *masdjid*) dient als kommunales Zentrum. Sie ist nicht nur Stätte für den lebensbestimmenden Rhythmus aus täglichen Gebeten und für die das Leben einteilenden Übergangsriten, sondern fungiert darüber hinaus als Gemeindezentrum, Ort des Gedankenaustauschs, der Diskussion und Auseinandersetzung, als Gästehaus und als Ausbildungsstätte.[25] In größeren Orten existiert zuweilen eine *masdjid-e djāmi'* (Freitagsmoschee), die höheres Ansehen genießt als eine normale Moschee. Kābul verfügte in den 60er Jahren dieses Jahrhunderts nach Wilber über etwa 20 Freitagsmoscheen.[26]

Über eine eigene religiöse Einrichtung in Form des *takye-khāne* (pers., Haus der Zeremonie) verfügen nur schiitische Gemeinschaften. Speziell zu schiitischen Festtagen wie im Monat Muḥarram, in dem an die Ereignisse der Schlacht von Kerbela im Jahr 680

---

[21] Vgl. Snoy (1987:42).
[22] Vgl. Naby (1986:134), s. Kapitel I.B. „Pufferstaat zwischen den Kolonialmächten".
[23] Vgl. Informantin 50 (ehemalige Mitarbeiterin des Informations- und Kulturministeriums) und Utas (1988:94).
[24] S. Kapitel II.B. „Pirs" und „Offizielle Vertreter der Sufik".
[25] Informant 33, ein in einer NRO tätiger Architekt, ist der Meinung, daß im afghanischen Wiederaufbauprozeß die Errichtung von Moscheen Priorität haben müsse. Diese könnten als kommunale Zentren der Wiederherstellung intakter sozialer Strukturen dienen, welche die Grundlage für einen erneuten Aufbau des Landes bildeten.
[26] Vgl. Wilber: In ganz Afghanistan gab es seiner Schätzung nach in den 60er Jahren etwa 15000 Moscheen (1962:68).

erinnert wird, in der Ḥusayn, der Sohn des Kalifen 'Alī (+ 661) zum Märtyrer wurde, besuchen schiitische Gläubige diese Stätten. Gleichzeitig dienen sie aber wie andere Moscheen als Unterrichtsorte und allgemein als religiöse und kulturelle Zentren.[27]

Auf die sufischen Zentren wie den Konvent (*khāneqāh*), der das Zentrum der mystischen Ausbildung in Verbindung mit den spezifischen Lehren eines Ordens und/oder eines Gründers bildet, sowie die Pilgerstätten (*ziyāratgāhhā*) wurde bereits in Kapitel I.A. eingegangen, Kapitel II.C. skizziert sie ausführlich. Viele der religiösen Einrichtungen existieren nicht isoliert für sich, sondern sind in einem Komplex mit anderen Einrichtungen verbunden, so z. B. gehören häufig Konvente und Madrasen, Konvente und Heiligengräber und auch *maktab*, *masdjid* und Madrase zusammen.[28]

Dem „Hohen Amt für die religiösen Stiftungen" (pers. *riyāsat-e 'ālī-ye auqāf*), dessen Ehrenpräsident der König war, oblag bis 1978/79 die Verwaltung und damit verbundene Pflege und Instandhaltung religiöser Stiftungen. Die Behörde war in einzelne Provinz-Departments aufgeteilt. Anfang der 70er Jahren begann sie mit der systematischen Erfassung der fast unüberschaubaren Heiligengräber. Von dem Ertrag der Opferstöcke an den Gräbern wurde nach Einzmann der überwiegende Teil des Behördenhaushalts bestritten.[29] Die Bevölkerung jedoch mißbilligte die staatliche Maßnahme, obwohl die Gelder mittels der Instandhaltung und mittels der Anstellung einiger der Wärter durch das Amt - wodurch das Prinzip erblicher Deszendenz durchbrochen wurde - partiell zurückflossen: Nur direkt an Schreinwärter oder Wächter gegebene *khayrāt* werden als segensbringend angesehen, zudem bestand ein grundsätzliches Mißtrauen gegenüber staatlichen Behörden. Privatpersonen, die in der Nähe von Heiligengräbern oder anderer religiöser Einrichtungen Grund und Boden hatten, befürchteten zudem, daß zwecks Ausbau einer Einrichtung ihr Eigentum in Stiftungsland überführt werden könnte, was praktisch einer Enteignung gleich käme.

Sunniten, Schiiten und Ismailiten

Die Sunniten in Afghanistan bilden mit einem Anteil von über 80 Prozent der Gesamtbevölkerung - so die Schätzungen von vor 1978/79 - die konfessionelle Mehrheit in Afghanistan. Sie sind Ḥanafiten, folgen also der in der sunnitisch-islamischen Welt am meisten verbreiteten Rechtsschule des Abū Ḥanīfa (699-767). Die Zugehörigkeit zur Ḥanafīya ist allerdings ein Element, das nur religiös Gebildeten bewußt ist. Das entscheidende identitätsstiftende sowie Solidarität und Loyalitiät schaffende Merkmal bildet die jeweilige islamische Konfession als solche.[30] Die Abgrenzung zwischen den Konfessionen, also zwischen Sunniten, Schiiten und Ismailiten, besteht nicht nur in der

---

[27] Vgl. Fazelly (1983b:21).
[28] Khalīl beschreibt solche Komplexe für die Stadt Herāt (1339 h.:180ff.), Band II.
[29] Vgl. Einzmann (1977:80ff.).
[30] Vgl. Informanten 1, 2, 19, 28, 44.
Canfield führt an: „I do not mean to insist that sectarian distinctions [sunna + shia] are always for all purposes more significant in Afghan social affairs than ethnic differences ...", aber seiner Meinung nach haben sie immer eine große Rolle gespielt (1978:42).

Wahrnehmung der Unterschiede[31], sondern ist mit Vorurteilen und gegenseitiger Intoleranz verbunden.[32] Es bedürfte einer umfassenden Untersuchung, ob es sich hierbei um ein historisch gewachsenes und/oder ein durch den Kriegszustand seit 1978/79 von nicht-afghanischen Kräften zusätzlich geschürtes Phänomen handelt. Auf der anderen Seite können auch viele Gemeinsamkeiten konstatiert werden, wie z. B. die große Verehrung des Grabes des vierten Kalifen 'Alī in Mazar-e Sharīf.
Da die Sunniten die Mehrheitskonfession in Afghanistan bilden und die oben dargestellten Charakteristika der religiösen Vertreter und der religiösen Einrichtungen im wesentlichen auf sie zutreffen, soll auf sie an dieser Stelle nicht weiter eingegangen werden. Es soll vielmehr gezeigt werden, wodurch sich die Schiiten und Ismailiten von ihnen unterscheiden.

Die sogenannten Zwölfer-Schiiten (arab. *ithnā 'asharīya*, pers. *dawāzdah imāmī*), die den vierten rechtgeleiteten Kalifen 'Alī (+ 661) eingerechnet, zwölf aufeinanderfolgende Imame anerkennen, sind zahlenmäßig am zweitstärksten vertreten. Sie werden auch Imāmīs genannt. Zu welcher Zeit die Schia, wörtlich *shī'at-e 'alī*, die Partei 'Alīs, nach Afghanistan gekommen ist, ist umstritten. Sowohl Snoy als auch Khalid vermuten, daß dies im 16. Jahrhundert erfolgte, als unter der Dynastie der Ṣafawiden (1501-1736) auch Iran schiitisiert wurde.[33] Im benachbarten Iran bilden sie als absolute religiöse Mehrheit die offizielle Staatsreligion. Sie machten vor 1978/79 ca. 15 Prozent der afghanischen Bevölkerung aus. Ihre Identität als Schiiten kann man häufig an Namen wie 'Alī, Ḥusayn und Ḥasan ablesen.

Besonders stark verbreitet ist die Schia im Hazāradjāt in Zentralafghanistan, unter der ethnischen Gruppe der Qizilbāsh, unter den als *fārsīwān* („Persischsprecher") oder *khorāsānīs* bekannten Gruppen in Westafghanistan und in einzelnen Gemeinden in den großen Städten wie Kābul. Grundsätzlich werden die Qizilbāsh als prozentual überdurchschnittlich alphabetisierte Gruppe den schriftlichen Traditionen und schiitischer Gelehrsamkeit nahestehend angesehen; in ihren Reihen haben sie viele Religionsgelehrte. Die aufgrund ihrer geographischen Isolation über relativ geringen Kontakt zu bedeutenden religiösen Einrichtungen verfügenden Hazāra haben eine geringere Anbindung an religiöses Schriftgut, verehren aber umso stärker Ḥaḍrat-e 'Alī, seine und andere Heiligengräber und haben großen Respekt für Prophetenabkommen als Träger von Segenskraft.[34]
Die Behauptung Roys, daß es bei der Schia kein *taṣawwuf* gebe, entbehrt jeder Grundlage. Allerdings sind die Daten über sufische schiitische Strukturen in Afghanistan denkbar dünn gesät.[35] Nyrop/Seekins halten fest, daß tatsächlich unter den Schiiten die Sufik weniger verbreitet sein könnte.[36]

---

[31] Äußerlich festzustellen an getrennten Friedhöfen.
[32] Vgl. Informanten 10, 22, 25 und 27.
[33] Vgl. Snoy (1972:174) und Khalid (1984:241).
Fazelly hingegen meint, daß sich die schiitischen Hazāra bereits zwischen dem 13. und 15. Jahrhundert in Zentralafghanistan angesiedelt hätten (1983b:22). Bindemann betont, daß die Ethnogenese der ethnischen Gruppe Hazāra und insofern auch ihre Schiitisierung unklar seien (1987:8).
[34] Einzmann berichtet, daß bei den Schiiten die Verehrung der Heiligen besonders stark sei, welches seine Ursprünge in dem Kult um 'Alī und der Passion habe (1977:22).
[35] Vgl. Roy (1986:44).

Prophetenabkommen beeinflussen das schiitisch-religiöse Leben stark: Ihre Position entspricht der sunnitischer Pirs, ihre spirituelle Deszendenz bedeutet im Gegensatz zu letzteren im Regelfall, daß sie sich auch als religiöse Funktionäre betätigen. Als religiöse Vertreter konkurrieren die Prophetenabkommen - falls sie nicht in Personalunion selbst Religionsgelehrte sind - mit den *'ulamā'*. Auch unter den schiitischen Prophetenabkommen herrscht Konkurrenz bei der Rekrutierung von Anhängern. Im Alter von ca. 14 Jahren werden Jungen mittels des Initiationsritus des Turbanbindens (pers. *kamar bastan*) an den *sayyid* des Vaters gebunden, werden dessen Murid.[37] Religiöse Netzwerke funktionieren bei den schiitischen Afghanen - genauso wie bei den Sunniten - über die Murid-Pir und die Religionsgelehrter bzw. Mullah-Religionsstudent (*ṭālib*) Bindungen.[38] Bindemann berichtet für die Zeit vor dem Krieg ab 1978/79:

> „Fast sämtliche Hazara waren in die pir-morid-Netzwerke der Sayyeds inkorporiert, deren nachgewiesene Sufi-Ursprünge es gestatten, bei den Hazara bis zu den 60er Jahren von einer Verkörperung des Islam durch tariqa zu sprechen." (1987:66)

Die schiitischen *sādāt* stehen außerhalb der tribalen oder ethnischen Organisation und heiraten überwiegend endogam.

Ein religiöses Fest, das in Afghanistan nur von Schiiten begangen wird, ist *'īd-e ghadīr*, benannt nach einem Ereignis an einem See zwischen Mekka und Medīna. Dort soll Muḥammad einem *ḥadīth* zufolge seine eigenen Gefolgsleute zu 'Alīs Anhängerschaft erklärt haben, was für Schiiten die legitime Nachfolge des Kalifen 'Alī erklärt. Die *sādāt*, die aus schiitischer Sicht über 'Alīs Linie vom Propheten abstammen, werden an diesem Tag besonders geehrt.[39]

Die Rechtsschulen der Imāmiten und Ismailiten wurden in Afghanistan zu keiner Zeit offiziell anerkannt, die religiöse Landschaft wurde immer sunnitisch dominiert, was auch politische Polarisierungen nach sich gezogen hat. In potentieller Gegnerschaft zur sunnitischen Mehrheit und anderen Religionsgemeinschaften stehend, können Schiiten und auch Ismailiten in Zeiten religiöser Verfolgung die Verheimlichung ihrer konfessionellen Identität (pers. *taqīya*) praktizieren.
Im 20. Jahrhundert haben sich die Beziehungen der afghanischen Schiiten zu den schiitischen Zentren in Iran und im Irak verstärkt. Dies ist vor allem bei den Hazāra der Fall, was wohl auf die unterdrückerische Politik der Zentralregierung gegen sie zurückzuführen sein dürfte. Ziel von Pilgerfahrten sind vorwiegend Städte wie das irakische Kerbela, wo sich die Grabstätte von Imām Ḥusayn, des schiitischen Märtyrers und Sohn des

---

Edwards: „To my knowledge, no author has written on such matters as the tariqat affilations of Afghan Shi'i groups."(1986a:211).

[36] Nyrop/Seekins: „Sufism tends to be more widespread among Sunnis, however, because most Shia sects embrace mysticism and encourage emotional responses to God and Shia martyrs. Thus, members of Shia groups may not feel the need for the additional ecstatic experience provided by Sufism." (1986:99).

[37] Vgl. Kopecky (1982:105).

[38] Vgl. Bindemann (1987:6).

[39] Vgl. Kopecky (1986:175f.).

Kalifen 'Alī befindet, und das iranische Mashhad, wo das Heiligengrab des achten Imām Riḍā liegt.[40] Die Pilgerfahrt (*hadjdj*) nach Mekka steht deshalb weniger im Mittelpunkt als bei den Sunniten.

Seit den 50er Jahren haben religiöse Lehranstalten in Iran unter Afghanen zunehmend Bedeutung erlangt. Prophetenabkommen haben seitdem, um ihre gesellschaftlich-religiöse Position zu behaupten, größere Autorität erlangen müssen, indem sie ihrer Abstammung und der ererbten Segenskraft weitere Autoritätsfaktoren in Form von religiöser Bildung hinzufügen. Viele Murids der afghanischen Prophetenabkommen gehen bei iranischen Religionsgelehrten wie *mudjtahidīn* und *āyatullāhhā* in die Ausbildung, wodurch sie zunächst Traditionsgelehrte unteren Ranges (pers. *moqalled*) werden: Sie dürfen Nachahmung (pers. *taqlīd*) der zu eigenen Rechtsfindungen qualifizierten Religionsgelehrten und den Quellen der Nachahmung (pers. *mardja'-ye taqlīd*) praktizieren. In Afghanistan ist nach Kopecky eine neue Generation von schiitischen religiös gebildeten Pirs - explizit nennt er Vertreter in Kābul und in Yakaulang - herangewachsen; die *marādji'* in Iran bezeichnet er als die „Neuen internationalen Pirs in den heiligen Städten des Irak und des Iran".[41] Für die 60er Jahre dieses Jahrhunderts konstatiert Roy die Eröffnung vieler schiitischer Madrasen. Als besonders einflußreich nennt er die Madrase in Takht-e Waras im Hazāradjāt unter der Leitung von Sayyid Beheshtī.[42]
Dem Trend der Hinwendung zur religiösen Ausbildung in Iran und im Irak stellt Edwards folgendes entgegen:

> „To the majority of Hazaras, however, the radical ideology emanating from Iran represents a dangerous innovation that has little in common with their own understanding of Shī'ism and would put power in the hands of individuals with no popular backing or conception of what is traditional and valued in Hazara culture." (1986a:229)

Die pekuniären oder materiellen Abgaben, traditionell der Fünfte (arab./pers. *khums*), wurden nicht nur von schiitischen Hazāra, sondern auch von Fārsīwān, Qizilbāsh und anderen schiitischen Afghanen, ursprünglich direkt an die spirituellen und religiösen Vertreter, an die Prophetenabkommen und die Mullahs, vor Ort bezahlt. In jüngerer Zeit werden sie teilweise zu den in Iran lebenden religiösen Lehrern weitergeleitet oder direkt an diese entrichtet. Manche Prophetenabkommen sichern ihre Existenz als Eintreiber auf unterster Ebene in einer sich entwickelnden internationalen *khums*-Verwaltung. Über die Kontrollierbarkeit, die Verwaltung und den Einsatz der *khums*-Abgaben wird fortlaufend diskutiert und gestritten.[43]

Es können zwei Tendenzen festgestellt werden: Einerseits streben schiitische *sādāt* eindeutig nach religiöser Bildung, um ihre auf Deszendenz beruhende religiöse Autorität weiter zu untermauern. Andererseits wenden sich afghanische Schiiten verstärkt zu den schiitisch-religiösen Zentren in Iran und im Irak. Es wird die These vertreten, daß die

---

[40] S. Kapitel I.A. „Sufik in Afghanistans Nachbarländern".
[41] Vgl. Kopecky (1986:175ff.). Seit der iranischen Revolution folgt ein großer Teil der gläubigen Hazāra Āyatullāh Khomeinī als *marādji'* (ebd.:194ff.).
[42] Vgl. Roy (1986:52).
[43] Vgl. Kopecky (1986:181f.).

letztere Entwicklung für das Fortbestehen des Nationalstaates bzw. Nationenstaates Afghanistan gefährlich werden könnte, wie das Kapitel III. zeigen wird: Nicht nur Iran als Regionalmacht sucht unter anderem über die religiösen Netzwerke eine bestimmte Gruppe, in diesem Fall eine konfessionelle Gemeinschaft, an sich zu binden. Auch die anderen Regionalmächte wissen bestimmte lokale, ethnische, gesellschaftspolitische oder religiöse Identitäten zu ihrem Vorteil zu nutzen. Auf diese Weise drohen ein Auseinanderfallen des Staates in seinen heute noch bestehenden Grenzen und eine Aufteilung zugunsten der Anrainerstaaten oder vieler kleiner Verbünde.[44]

Als dritte konfessionelle Gruppe sind die Ismailiten mit etwa zwei Prozent der Bevölkerung zu nennen. Sie werden auch als Siebener-Schiiten bezeichnet, da sie den siebenten Imam der Zwölferschiiten nicht anerkennen, und stattdessen Ismā'īl, den älteren Sohn des sechsten Imams, für den rechtmäßigen Nachfolger halten. Ismā'īl starb vor seinem Vater, existiert aber nach ihrem Glauben in der Verborgenheit weiter. Dupree beschreibt ein gegen sie herrschendes Vorurteil, das aufgrund ihrer Verwendung eines Pfaus zur Symbolisierung des im Versteck lebenden Imam entstanden ist: Für andere Gruppen stellt der Pfau den Teufel (arab./pers. *shayṭān*) dar.[45] Die afghanischen Ismailiten gehören zum Nizārī-Zweig. Heute erkennen sie Karīm Āghā Khān als ihren Führer an, der in erblicher Deszendenz, die aber nicht immer zwangsläufig über den Erstgeborenen abgeleitet worden ist, von Ismā'īl abstammt. V. Moos/Huwyler beschreiben, daß sich die afghanischen Ismailis einer Gemeinschaft zugehörig fühlten, deren Mitglieder von Paris bis Bombay verstreut seien. Mit dem Oberhaupt der Gemeinschaft, dem Āghā Khān, seien sie über ein Abgabensystem verbunden, das über seine lokalen Vertreter abgewickelt werde.[46] Ihre religiösen Würdenträger sind *sādāt* und *khwādjehā*, die als endogame Gruppe leben und als Kalifen den Āghā Khān anerkennen. Auch unter den Ismailiten hat der Kult um lebende und tote Heilige großes Gewicht, er ist genauso ausgeprägt wie bei den anderen Konfessionen.[47] Einzmann berichtet:

> „Sehr extreme Formen soll die Verehrung und Ergebenheit gegenüber dem Oberhaupt, aber auch den übrigen Mitgliedern der Kayan-Familie zeigen. Vom Oberhaupt erzählt man, es besäße „Jus primae noctis" und übe dieses Privileg auch in der Gegenwart noch aus oder delegiere es. Die Defloration bringe dem Mädchen sogar Barakat." (1977:27)

Nāṣir-e Khosrou, ein bedeutender und ursprünglich aus Balkh stammender Dichter des 11. Jahrhunderts, hatte enge Kontakte zu den ismailitischen Fāṭimiden, die von Ägypten aus agierten. Nachdem er jahrelang als Verbannter in Ägypten gelebt hatte, verbrachte er seinen Lebensabend als ismailitischer Missionar in Badakhshān, wo er noch heute verehrt wird.[48] Besonders dort, aber auch in anderen nördlichen Teilen Afghanistans

---

[44] S. Kapitel III.A. „Geschehen und gesellschaftliche Veränderungen".
[45] Vgl. Dupree (1980:102).
Auch N. Dupree beschreibt, daß auf dem Haus des religiösen Führers der ismailitischen Hazāra, Sayyid-e Kayān in Dūshī, sich ein großer Pfau auf dem Dach befindet (1977:368).
[46] Vgl. v. Moos/Huwyler (1986:218).
[47] S. auch Kapitel II.B. „Pirs".
[48] Vgl. Snoy (1972:174).
Das Heiligengrab Nāṣir-e Khosrous, von den Gläubigen Ḥaḍrat Sayyid genannt, befindet sich in Yamgan in Badakhshān (vgl. N. Dupree 1977:428).

und im Norden Pakistans gibt es ismailitische Gemeinden, die eine gemeinsame Geschichte aufweisen. Ferner sind unter den Hazāra einige Ismailiten anzutreffen. Canfield stellt fest, daß grundsätzlich an den Orten Ismailis lebten, an denen größtmögliche Unabhängigkeit vom Zentralstaat und insofern Autonomie gewährleistet sei.[49] Unter dem Āghā Khān und seinen Vorgängern sind gut funktionierende Wohlfahrtsprojekte in Afghanistan und Pakistan, von denen besonders Ismailiten profitieren, initiiert worden.

Canfield meint ein Muster zu erkennen, nach dem sich der Handel immer in der Hand von Sunniten befunden habe. So habe er Konversion zwar eigentlich für unmöglich gehalten, aber sie finde statt, wenn Familien oder kleinere Gruppen sich - z. B. aufgrund ökonomischer Zwänge - mit anderen verbinden müßten oder auch wollten. Für Tagāb in Bāmiyān hat er nachgewiesen, daß ehemalige Schiiten oder Ismailiten Sunniten geworden sind. Canfield schreibt:

> „The several kinds of Sunni populations control the economic centers of Afghanistan; the different kinds of Imami occupy marginal lands, either mountainous regions (as in Hazarajat) or desert lands (as in western Afghanistan, e.g. Ghorian); and the different kinds of Ismailis occupy the most remote lands of the Hindu Kush-Pamir mountain range between the centers of Sunni and Imami influence." (1973:115)

Demnach lassen sich Deckungsgleichheiten zwischen ökonomischen Ungleichheiten und politischen Machtstrukturen einerseits und der regionalen Verteilung konfessioneller Gemeinschaften andererseits erkennen.

Mit der Zuordnung bestimmter Gebiete und ethnischer Gruppen zu bestimmten Konfessionen soll nicht der Eindruck geweckt werden - was immer wieder in der Literatur geschieht -, daß alle Angehörigen einer bestimmten Gruppe zwangsläufig dieselbe Konfession haben. Es gibt nicht-schiitische Hazāra, schiitische Pashtūnen und nicht-ismailitische Badakhshānīs. An dieser Stelle soll gezeigt werden, daß grundsätzliche Schemata einer Deckungsgleichheit von ethnischer und lokaler Zugehörigkeit und Konfession bestehen, die sich auf die Strukturen und Ausprägungen sufischer Elemente auswirken.

Ethnische Gruppen

Nicht nur in Afghanistan, sondern in der ganzen Region kommt der Ethnizität eine besondere Bedeutung zu, da in den Nationalstaaten multiethnische Gesellschaften leben, sie eigentlich Nationenstaaten sind. Ethnische Gruppen verfügen über ihnen eigene kollektive Identitäten, die sie von anderen ethnischen Gruppen abgrenzen. Menschen in Afghanistan leben bewußt in einem Vielvölkerstaat mit unterschiedlicher ethnischer Identität.[50] Viele ethnische Gruppen sind grenzübergreifend verteilt, und ihre eigene, sowohl ethnische als auch lokale Identität spielt eine große Rolle, da der Einfluß des

---

[49] Vgl. Canfield (1973:113).
[50] Vgl. Informanten 1, 8 und 9.
Zu einem Überblick über die Verteilung der ethnischen Gruppen, s. Karte 4 im Anhang.

Zentralstaates bzw. der Staaten, deren Bürger sie offiziell sind, begrenzt ist.[51] Es ist allerdings nicht beabsichtigt, die Inklusivität bzw. Exklusivität der Gruppen überzubetonen. Die Ausführungen über ethnische Identitäten sollen ausschließlich dazu dienen, eine Verbindung zwischen ethnischer und religiöser, speziell mystischer Identität herzustellen.

Der Begriff der ethnischen Gruppe ist nicht eindeutig definiert, in der Literatur wird er unterschiedlich verwendet.[52] Hier wird dem Ansatz von Orywal et al. gefolgt, nach dem ethnische Gruppen ihrem Selbstverständnis zufolge, das heißt aus emischer Sicht, zusammengefaßt werden sollen. Eine Einschätzung aus etischer Sicht ist wenig sinnvoll, als sie nicht dazu führt, Identitäten zu ermitteln, sondern vielmehr ethnische Landkarten entwirft, deren Existenz für die individuelle und kollektive Identität eine untergeordnete Rolle spielt.[53] Nach Orywal ist die ethnische Identität von dem situationalen Kontext abhängig: Das Konzept der ethnischen Gruppe ist ein Kontinuum, das sich infolge äußerer Einflüsse, wie der gesamtpolitischen Situation, in einem dynamischen Prozeß des ständigen Wandels befindet. Eine ethnische Gruppe verfügt über keine eindeutigen und stabilen Grenzen.[54]
Eine Übersicht über ethnische Gruppen muß stark vereinfacht bleiben. Besonders für wenig besiedelte Gebiete liegen widersprüchliche und nur unzureichende Daten vor. Daneben stehen für Afghanistan keine verbindlichen Zensusdaten zur Verfügung. Darüber hinaus resultieren die vorliegenden Daten aus Forschungsansätzen, bei denen vorwiegend aus der Sicht von Außenstehenden Definitionskriterien geschaffen wurden. Zu berücksichtigen ist ferner, daß Selbsteinschätzungen hinsichtlich der ethnischen Identität von Individuum zu Individuum und von Region zu Region variieren können. Der Krieg und die durch ihn verursachten Opfer, Vertreibungen und Umsiedlungen bewirken weiterhin, daß es sich nur um verallgemeinernde Aussagen handeln kann.

Laut CIA World Factbook aus dem Jahr 1993 werden von den ca. 16 Millionen Afghanen in der Reihenfolge quantitativer Stärke 38 Prozent zur Gruppe der Pashtūnen, 25 Prozent zu den Tādjiken, 19 Prozent zu den Hazāra und 6 Prozent zu den Uzbeken gerechnet.[55] Der Rest der Bevölkerung gehört den Turkmenen, Aymāq, Balūchen, Qirghīzen und zahlreichen weiteren Gruppen an. Tendenziell kann festgestellt werden, daß im Norden und Westen des Landes eher eine multiethnische Besiedlung vorliegt, während es sich im Süden, Osten und im Zentrum mehr um ethnisch homogen besiedelte Gebiete handelt.[56]

---

[51] S. Kapitel I.B. und vgl. Banuazizi/Weiner (1986:3ff.).
[52] Zur Ethnizität in Afghanistan verfaßt Conrad Schetter an der Universität Bonn zur Zeit eine Dissertation.
[53] Nach Orywal basieren alle ethnischen Karten zu Afghanistan, außer der Duprees (1980:58), auf dem Entwurf von Bruk, S. I. 1955. Etniceskij sostav stran Prednej Azii. In: Sovetskaja Etnografija, 2, , S. 66-81 (1986:13).
[54] Vgl. Orywal (1986:73ff.).
[55] S. The CIA World Factbook 1997. Internet: www.odci.gov/cia/publications/factbook/index.html. 12. Januar 1997.
[56] Vgl. Orywal (1986:1).

Alle ethnische Gruppen haben in puncto Verwandtschaft ein herausragendes gemeinsames Merkmal in ihrer patriarchischen Orientierung, die sich unter anderem in patrilinearer Deszendenz und überwiegend patrilokaler Residenz zeigt. Eine zu vermutende weitere Gemeinsamkeit könnte darin bestehen, daß sich alle von außen aufgrund ihres Lebensmittelpunktes in den Grenzen des Staates Afghanistan als Afghanen Bezeichneten auch als solche fühlen. Dies ist - wie bereits in Kapitel I.B. dargestellt - aus zwei Gründen problematisch: Zum einen ist der Einfluß des Zentralstaates immer begrenzt gewesen, die Staatsgrenzen sind als von kolonialer Seite gezogen empfunden und deswegen nicht allgemein akzeptiert worden. Zum anderen ist der Begriff Afghane aufgrund der Synonymität von Pashtūne und Afghane schwierig; Nicht-Pashtūnen haben ihre eigene ethnische Identität und lehnen die Dominanz der Pashtūnen ab.

Ein zentraler Begriff der ethnischen Identität ist der des arab./pers. *qaum*, der verschiedene Bedeutungsebenen hat.[57] Je nach Kontext kann er den Familienkreis, eine größere Verwandtschaftsgruppe sowie eine Berufsgruppe oder eine aufgrund einer spezifischen Situation geformte Solidaritätsgemeinschaft meinen.[58] *Qaum* steht also nicht ausschließlich für den Stamm, der im segmentären Lineage-System, einem Typus von Stammesgesellschaft, eine soziale Einheit bildet. Soziale Einheiten sind bei diesem, ausgehend von gemeinsamer Deszendenz, in immer kleiner werdende Segmente zerlegbar über den Klan, die Lineage bis zum Haushalt bzw. die Kernfamilie.[59] Dieser Gesellschaftstypus der tribalen Organisation ist typisch für einen Großteil der Pashtūnen. Die meisten Nicht-Pashtūnen definieren sich hingegen über nicht-verwandtschaftliche Kriterien, z. B. über regionale bzw. geographische Zugehörigkeit: So nennen sich Tādjīken aus dem Pandjshīrtal *pandjshīrī*.[60]

Für die Pashtūnen lassen sich nach Orywal vier Merkmale im Gruppenselbstverständnis feststellen: Seit 1747 bilden sie in Afghanistan das staatstragende Volk, ihre gemeinsame Sprache ist das Pashtū, sie verfügen über die Abstammung von einem eponymen Vorfahren und somit über eine gemeinsame Genealogie, und sie praktizieren den *pashtūnwālī*.[61] Auch hierbei handelt es sich um eine schematische Darstellung, denn beispielsweise sprechen die zur neuen städtischen Mittelschicht gehörenden Pashtūnen teilweise weder Pashtū noch befolgen sie den *pashtūnwālī*.[62] Ferner stellt Glatzer im Zusammenhang mit seinen Untersuchungen bei in Ghardjistān lebenden pashtūnischen Nomaden fest, daß eine einheitliche Genealogie der Pashtūnen nur allgemein ange-

---

[57] *Qaum*, Pl. *aqwām*, bedeutet nach Junker/Alavi (1343 h.): Volk, Stamm, Verwandte und Familie.

[58] Rubin: „... all Afghans belong to more extended kinship-based solidarity groups known as *qawm*. A *qawm* may be a tribe, a linguistically based ethnic group or „nationality" in the Soviet sense, a lineage, a clan, or an occupational group similar to a caste." (1994:192).

[59] Sigrists Definition (1967:30) von segmentärer Gesellschaft, nach Glatzer: „... eine akephale (d. h. politisch nicht durch eine Zentralinstanz organisierte) Gesellschaft, deren politische Organisation durch politisch gleichrangige und gleichartig unterteilte mehr- oder vielstufige Gruppen vermittelt ist." (1977:185) Die von Glatzer untersuchten pashtūnischen Nomaden von Ghardjistān sind seiner Meinung nach nicht segmentär organisiert, da sie keine politischen Einheiten bilden. Sie sind dezentralisiert und egalitär (1977:203ff.).

[60] Der Endbuchstabe „i" steht für die arab. *nisba*, d. h. grammatikalisch für die Bildung eines denominalen Adjektives, das die Herkunft einer Person anzeigt.

[61] Vgl. Orywal (1986:19ff.).

[62] Vgl. Informanten 8, 10, 27.

nommen wird.[63] Die Pashtūnen haben zwei große Stammeskonföderationen, die der Dorrānī und der Ghilzay.
Die Unterscheidung von Tādjīken und - in Abgrenzung zu den Pashtūsprachigen - den sogenannten Persischsprechern (pers. *fārsīwān*, ursprünglich *fārsīzabān*) ist problematisch. In manchen Gegenden werden Sunniten als Tādjīken, Schiiten als *fārsīwān* bezeichnet. Tādjīk kann nur eingeschränkt als Ethnonym verwendet werden, denn aus emischer Sicht existiert kein eindeutiges, gemeinsames Gruppenselbstverständnis.

Bei den Hazāra ist es fraglich, ob sie als ethnische Gruppe bezeichnet werden können. Wenngleich das wesentliche Merkmal ihrer Identität ihrem Selbstverständnis nach in der schiitischen Konfession besteht, gibt es zu den Hazāra gerechnete Menschen, die Sunniten oder Ismailis sind. Zwischen den verschiedenen Konfessionen bestehen bei den Hazāra keine Heiratsbeziehungen.[64] Es gibt zwar keinen gemeinsamen eponymen Vorfahren, dennoch verbindet sie einerseits das turk-mongolische Aussehen, andererseits teilen die Hazāra die relative Autonomie vom Zentralstaat und die gleichzeitige Diskrimierung durch ihn.[65] Dieses unterscheidet sie von den ebenfalls überwiegend schiitischen Qīzīlbāsh, die immer den Kontakt nach Kābul gepflegt haben. Das Siedlungsgebiet der einzigen Gruppe, die nicht grenzüberschreitend verbreitet ist, erstreckt sich über die Provinzen Bāmiyān, Uruzgān, Wardak und Ghaznī in Zentralafghanistan. Eine starke Landflucht in diesem Jahrhundert hat zudem die Existenz einiger städtischer Gruppen bewirkt.

Bei den Uzbeken erfolgt die Identifikation hauptsächlich über die Sprache; das Uzbekische ist eine türkische Sprache und seit 1980 neben anderen als Nationalsprache anerkannt. Die Uzbeken sind größtenteils Sunniten. Hauptsiedlungsgebiete sind die Provinzen Fāryāb bis Badakhshān im Norden des Landes. Auch die gemeinsame Sprache der Turkmenen, das Turkmenische, ist seit 1980 Nationalsprache. Wie bei den Tādjīken und Uzbeken werden die *muhādjirīn* (Emigranten) von den Alteingesessenen (*waṭanīhā*) abgegrenzt. Die Turkmenen verfügen über eine gemeinsame Genealogie. Das gleiche gilt für die Qirghīzen, ebenfalls Sunniten, die im Nordosten Afghanistans, in China und den zentralasiatischen Republiken leben. Ihre Ursprungslegende erzählt, daß 40 junge Mädchen geschwängert wurden, indem sie Wasser tranken, in das 30 junge Männer uriniert hatten. So steht das Ethnonym Qirghīz für *qirgh* („vierzig") und *qīz* („Mädchen").[66]

---

[63] Glatzer: „Diese nationale Genealogie darf nicht mit der sozialen oder mit der historischen Wirklichkeit verwechselt werden; sie ist ein indigenes Modell, das, ähnlich den wissenschaftlichen analytischen Modellen, nicht die Wirklichkeit selbst wiedergibt, sondern nur geeignet ist, Teilaspekte der Wirklichkeit zu beschreiben und zu erklären, das aber darüber hinaus normative Eigenschaften hat und so das Verhalten und die Denkweise der Individuen einer Gesellschaft beeinflußt und teilweise bestimmt." (1977:107).

[64] Kopecky meint, daß für die Hazāra der Begriff ethnische Gruppe eine Fremdbezeichnung sei, da sie über keine Identität als Gruppe verfügten. (1986:186f.) Ferner stellt er fest, daß die Mehrheit der schiitischen Hazāra den ismailitischen Teil nicht als Hazāra anerkenne und daß zur Sunna konvertierte Hazāra als sunnitische Tādjīken bezeichnet werden (1986:166).

[65] Die Diskriminierung und finanzielle Anreize dürften die Gründe gewesen sein, warum ein Großteil der Hazāra in den anglo-afghanischen Kriegen auf britischer Seite kämpften (s. Kapitel I.B.).

[66] Vgl. Shahrani (1976:136).

Das Selbstverständnis der Darī sprechenden Aymāq beruht wie bei den Pashtūnen auf einem tribal organisierten Verwandtschaftssystem. Ihr Hauptwohngebiet ist im Westen des Landes. Der Begriff Aymāq oder Chahār Aymāq ist ursprünglich eine Fremdbezeichnung für die tribal organisierten, nomadisierenden Persischsprecher West-Afghanistans gewesen.[67] Die Balūchen berufen sich auf eine gemeinsame Deszendenz und die Balūchi-Sprache, die ebenfalls offiziell als Nationalsprache anerkannt worden ist. Unter ihnen gibt es überdurchschnittlich viele Nomaden. Ihr Siedlungsgebiet ist über Afghanistan, Iran, Pakistan und die zentralasiatischen Republiken verteilt.
Die Bezeichnung Djat ist indischen Ursprungs und stellt nach Rao eine kollektive Fremdbezeichnung für sechs ethnische Gruppen dar, die in ihrem emischen Konzept ein jeweils explizites Gruppenselbstverständnis haben: Sie leben als endogame Deszendenzverbände und betreiben spezialisierte Wirtschaftsformen in Form von nichtpastoralem Nomadismus. Als Siebmacher, Musiker, Gaukler etc. haben sie in der Gesellschaft einen schlechten Ruf, und Rao stellt fest, daß sie deshalb gegenüber Außenstehenden dazu tendieren, ihre Identität zu verschweigen und sich als Tādjiken zu beschreiben.[68]

Lokale und gesellschaftspolitische Identität

Das Statistische Bundesamt stellt fest, daß 1960 acht Prozent, in 1985 schon 18,5 Prozent der Bevölkerung Afghanistans in Städten lebte.[69] Es zeichnete sich also eine Urbanisierung ab, wobei Kriegseinwirkungen diese Entwicklung vollkommen geändert haben bzw. weiter verändern werden. Die Diskrepanz zwischen städtischem und ländlichem Leben ist sehr groß, Roy schreibt:

> „But there are really two Afghanistans: first there is the town (*shahr*), the place of religious innovation (*bid'at*); this is the natural environment of the civil servant, the teacher, the soldier and the communist, all „intellectuals" and „bare-heads" (*sar-luchak*), held to be unbelievers and arrogant; and secondly the province (*atraf*), the home of religion, tradition (*sunnat*) and values which stand the test of time." (1986:10)

Die nur kurz andauernde, ausschließlich außenpolitische Abhängigkeit von den Briten hat in Afghanistan - im Gegensatz zur Kolonisation anderer islamisch geprägter Länder - relativ geringe Spuren hinterlassen. Infolge der Modernisierungsbestrebungen Amānullāhs und verstärkt seit den 50er Jahren hat zwar eine ökonomische Entwicklung und Industrialisierung des Landes eingesetzt, die sich zuerst und fast ausschließlich in den Städten niedergeschlagen hat. Vorwiegend die neue Elite und die neue

---

[67] Vgl. Orywal (1986:29f.).
[68] Vgl. Rao (1986:256ff.). S. auch Kapitel II.B. „Mit der Sufik assoziierte Gruppen".
[69] Vgl. Statistisches Bundesamt, „Länderbericht Afghanistan 1989" (1989:22).
Arnold: „The country basically consists of some twenty-three thousand village states, traditionally self-governing and largely self-sufficient. In addition, there are a few provincial headquarter towns and one capital city, Kābul, that marches to a different drum." (1994:35).

Mittelschicht sind in diesen neuen ökonomischen Sektoren zuhause, aber im gesamtgesellschaftlichen Kontext handelt es sich hier um einen marginalen Teil der afghanischen Bevölkerung.[70]

Ein weiterer grundlegender Bestandteil der lokalen Identität besteht im Unterschied zwischen Nomaden und Seßhaften. Nomaden befinden sich aufgrund jahreszeitlich bedingter agrarischer und wirtschaftlicher Notwendigkeiten auf der Wanderschaft, wobei die pastoralen Nomaden von der Viehzucht leben, und andere nomadische Gruppen Tätigkeiten wie Handel, Feldbau, Gauklertum oder Transportwesen ausüben. Grevemeyer berichtet, daß es in den 70er Jahren noch drei Millionen Nomaden bzw. Halbnomaden in Afghanistan gegeben habe, Farhang schätzt ihren Anteil auf 10 Prozent der Bevölkerung, was etwa 1,5 Millionen entsprechen würde.[71] Es handelt sich überwiegend um Pashtūnen, und eine eindeutige Tendenz zum Seßhaftwerden hat sich vor allem seit 1978 abgezeichnet. Glatzer berichtet, daß die Interaktionen von Nomaden mit dem Staat sporadisch, mit Seßhaften gering seien, wobei ein Anreiz für die friedliche Koexistenz von Seßhaften und Nomaden in den Handels- und Tauschbeziehungen bestehe.[72]

Bewohner eines Dorfes oder Stadtteils entwickeln darüber hinaus eine gemeinsame lokale Identität über die Errichtung bzw. Instandhaltung gemeinsam genutzer Institutionen. Najimi schreibt:

> „Within the neighbourhoods the inhabitants themselves maintained the streets, public buildings (mosques, madrassa, cisterns etc.), and water ducts and drainage, the expense of which was recovered through donations (waqf), collections and charities of the resident population." (1988:62)

Lokale Identität ist stark an die Existenz religiöser Einrichtungen gebunden. So berichtet Najimi, daß in den 70er Jahren bei der Konzeption der Herāter Neustadt diese von den Planern vergessen worden seien, woraufhin Bewohner sie in Selbstinitiative errichtet hätten.[73] Moscheen, Schreine und andere religiöse Orte üben zentrale und lebenswichtige sozio-religiöse Funktionen aus.

Ein entscheidender gesellschaftspolitischer Faktor besteht im Geschlecht, grundsätzlich kann von einer Unterordnung afghanischer Frauen im Verhältnis zu ihren Männern gesprochen werden.[74] Daß Frauen im Islam traditionell vorwiegend über ihre Rolle als respektierte Mutter, als Ehefrau und von Männern beschütztes Familienmitglied definiert werden, beschreibt die Afghanin Majrooh Ali. Die islamischen Quellen jedoch geben Frauen wie Männern Rechtsgarantien, z. B. ist die Heirat eine freiwillige Übereinkunft von beiden Seiten, Recht auf Scheidung besteht für Frauen und Männer, und den Frauen steht die Hälfte des männlichen Erbteils zu. Nach Majrooh Ali sieht die reale Lebenswelt der afghanischen Frauen aber anders aus:

---

[70] S. Kapitel I.B. „Monarchie und Konstitutionalismus".
[71] Vgl. Grevemeyer (1990:55).
[72] Glatzer meint ferner, daß nomadische Haushalte, die in Ghardjistān das viehzüchterische Existenzminimum überschritten, seßhaft würden (1977:204ff.).
[73] Vgl. Najimi (1988:82).
[74] Vgl. Knabe (1977). S. auch Kapitel II.B. „Pirs" und Kapitel II.C. „Besuch der Heiligengräber".

> „Unglücklicherweise wird mit den Frauen in Afghanistan mehr nach Gewohnheit und Tradition denn nach Recht und Gesetz verfahren." (1989:43)

Gewohnheit und Tradition, damit sind *rasm-o-rawādj* und *pashtūnwāli* gemeint, gestehen den Frauen zum Teil sehr viel weniger Rechte zu, als islamische Quellen - je nach ihrer Interpretation - ihnen einräumen. Zum Beispiel werden Afghaninnen aus vielen religiösen Einrichtungen und von vielen religiösen Ritualen, wie dem Gebet in der Moschee und dem gemeinschaftlichen Gottesgedenken (*dhikr*), ausgeschlossen. Dies erklärt, warum Musliminnen in Afghanistan sich religiöse Nischen wie Heiligengräber suchen, in der für sie als das Hauptklientel eigene Bereiche vorbehalten sind.
Der Zentralstaat hat nicht zuletzt seit Amānullāh versucht, der unterprivilegierten Position der Frauen entgegenzuwirken, indem 1964 beispielsweise die neue Verfassung demokratische Rechte brachte: Frauen durften wählen und gewählt werden. 1973 wurde unter Dāwud ein ziviles Eherecht eingeführt, das mit den Traditionen brechen sollte. Wie groß aber der praktische Erfolg der Gesetze war, ist zumindestens zweifelhaft. Über die rechtliche und über die gesellschaftliche Stellung der Frauen liegen außer vereinzelten Studien kaum Daten vor. Dies gilt auch für den Bereich der weiblichen Religiösität. Untersuchungen zu diesen Themen würden das Portrait der gesellschaftlichen und religiösen Landschaft Afghanistans um zentrale Teile ergänzen können. Es ist auch hier von einschneidenden Veränderungen seit 1978/79 auszugehen.

Ein zentraler Aspekt der gesellschaftpolitischen Identität besteht aus den von Patron- und Klientel-Verhältnissen gekennzeichneten ökonomischen Strukturen. Auf dem Land basieren diese auf der Pacht für Ackerboden oder Weideland, in der Stadt auf der Vergabe von Läden im Bazar oder anderen Erwerbsmöglichkeiten, wofür die Patrone finanziell oder anderweitig materiell entschädigt werden.[75] In wirtschaftlichen Notsituationen erlangt die Frage des Kredits primäre Bedeutung. Diese Strukturen erklären sich aus der politischen-ökonomischen Geschichte des Landes. Gellner/Waterbury erkennen für Patron-Klientel Beziehungen grundsätzlich folgendes Muster, das auch für Afghanistan Gültigkeit besitzt: Ökonomische Abhängigkeiten bestehen ursprünglich in verwandtschaftlichen und lokalen Gruppen. Wenn Staaten zentralisiert werden sollen, werden diese langsam ersetzt durch Strukturen, in denen staatlich eingesetzte Mittelsmänner - oder durch eigene Aktivität in diese Rolle getretene Patrone - an die Stelle der früheren Abhängigkeiten treten. Wenn die Zentralisierung relativ erfolgreich ist, verlieren die Patrone zusehends an Einfluß.[76]
Die Natur der Patron-Klientel Verhältnisse besteht in ihrer Asymmetrie, indem der Patron um die Erhaltung bzw. Vergrößerung seiner Macht bemüht ist, während die Klienten um ihre wirtschaftliche Existenz und das Überleben kämpfen. Allerdings sind beide Seiten voneinander abhängig: Der Patron braucht die Loyalität seiner Klientel, letztere seinen Schutz und sein Wohlwollen. Diese Beziehungen formen ein Netzwerk, welches sich jederzeit verändern kann und nicht starr ist. Ein Patron kann sein Prestige erhalten, vergrößern oder auch verlieren, seine Position ist ihm nicht lebenslang sicher.

---

[75] Rubin: „The distribution of land has differed greatly by region. In the mountainous areas of the East and Northeast, 90 percent of families owned land in the 1960s and 1970s. The fertile plains of the North and of Qandahār presented the opposite extreme. These areas had more large landlords and more landless sharecroppers and laborers." (1995:37).
[76] Vgl. Gellner/Waterbury (1977:2ff.).

Die ökonomischen Netzwerke sind auf eine Kooperation mit den religiösen Netzwerken angewiesen: Religiöse und ökonomische Führer sind voneinander abhängig. Pirs und Mullahs sind wirtschaftlich und im Verhandlungsgeschick mit dem Zentralstaat an den jeweiligen Patron bzw. Khan (pers./pashtū *khān*, Pl. *khawānīn*) oder Mir (*mīr*) gebunden, in manchen Fällen ist das Klientel des Patron über ihn kollektiv mit den Pirs assoziiert. Der Patron hingegen ist von religiösen Vertretern und ihrer religiösen Autorität, ihren Rechtsentscheidungen und ihrer sowohl spirituellen als auch weltlichen Vermittlung abhängig: Die religiösen Vertreter müssen die realen ökonomischen Machtverhältnisse und die Rolle des Patrons legitimieren, so daß dieser glaubhaft seine Funktion ausüben kann. Die spirituellen Vertreter verfügen durch die Fähigkeit, mit Gottes Hilfe Wundertaten (*karāmāt*) zu vollbringen, über besondere Mittel, wenn es um die Rechtfertigung der ökonomischen Machtverhältnisse oder auch um den Aufruf zum Kampf gegen diese geht.

Glatzer beschreibt für die pashtūnischen Gebiete, daß in diesen die Bedeutung von Patron Khan im Sinne von mächtiger, politisch einflußreicher Mann sei, der für seine Stellung die Voraussetzung von überdurchschnittlichem Reichtum mitbringen müsse. Der Ethnologe schreibt:

> „... der *khan* hat keine institutionalisierte politische Funktion, *khan* ist eher eine Eigenschaft, die jedes männliche Individuum erwerben kann. In einer Gruppe kann es einen, mehrere oder auch keinen *khan* geben. Als *khan* erweist man sich durch die Fähigkeit, Gefolgsleute (*hamsaya*) an sich zu binden, und zwar dadurch, daß man ihnen wirtschaftliche Vorteile bietet ... und durch vielfältige soziale Beziehungen ... ."(1977:173)[77]

Es gibt bei pashtūnischen Gruppen auch die in patrilinearer Deszendenz übertragene Funktion des Khans, der nominelles Oberhaupt eines ganzen Clans sein kann. Anderson berichtet über eine Gruppe der Stammeskonföderation der Ghilzay-Pashtūnen, daß die Khans als Vermittler zwischen der lokalen ethnischen Gemeinschaft und der Regierung fungierten, wobei die Khans sich selbst finanzierende Staatsdiener seien.[78]

Bei den Hazāra ist das Amt des politischen Vertreters oder regionalen Führers, des Mir[79], Khan oder arab./pers. *rabb* (Pl. *arbāb*) patrilinear erblich. Bei ihnen handelt es sich um wirtschaftlich gut situierte und gesellschaftlich hoch angesehene Persönlichkeiten. Die Bevölkerung zahlt Abgaben via der Vertreter an die Kābuler Regierung, von denen auch erstere profitieren. Um die ohnehin voneinander abhängigen religiösen und politischen Einflußsphären zu verknüpfen und gleichzeitig zu festigen, schlossen Prophetenabkommen und Mirs häufig untereinander Heiratsverbindungen. Die ursprünglich sehr ausgeprägten Patron-Klientel Verhältnisse begannen sich mit der Vereinnahmung der Khans seit Anfang des Jahrhunderts durch die Zentralregierung und verstärk-

---

[77] Glatzer stellt fest, daß ein Khan zugleich auch ein *malik* sein könne, dessen Aufgabe darin bestehe, die von ihm repräsentierte Gruppe insbesondere dem Staat gegenüber zu vertreten. Der *malik* sei der Gruppe gegenüber weisungsgebunden, könne deshalb als Gruppensprecher oder Obmann bezeichnet werden (1977:171).
Nach Aussage von Informant 10 ist die Position des *malik* nicht auf die pashtūnischen Gebiete begrenzt, es gebe sie in allen Teilen Afghanistans.

[78] Vgl. Anderson (1978:170).

[79] *Mir* ist die Kurzform von arab./pers. *amīr*, also Herrscher, Fürst oder Befehlshaber.

ter Arbeitsmigration seit den 60er Jahren in die Golfstaaten langsam aufzulösen. Für die Mitte der 80er Jahre konstatiert Bindemann, daß sich die Anbindung des Großteils der Hazāra sowohl an die politisch-wirtschaftlichen Patrone wie an die *sādāt* gelöst habe.[80]

Rasuly-Paleczek forschte über eine Gruppe von Uzbeken im Nordosten-Afghanistans und stellt auch eine Zweiteilung der dezentralen Eliten in politisch-ökonomische und religiöse Führer fest. Für die erste Gruppe nennt sie die Bezeichnungen *beg*, *muy-sefīd* („Weißhaariger"), *arbāb* und Khan. Religiöse Netzwerke seien an Religionsgelehrte und Pirs gebunden. Die Position des *muy-sefīd* werde meistens in erblicher Deszendenz weitergegeben, die ursprünglichen Voraussetzungen seien Charisma, Lebenserfahrung, eine stabile finanzielle Situation und ein guter Familienhintergrund gewesen. Eine Person kann in Personalunion Pir, Prophetenabkomme und *muy-sefīd* sein. Im Zusammenspiel der politisch-ökonomischen und religiösen Netzwerke gebe es zwei Alternativen: Entweder versuchen die Führer sich gegenseitig zu kontrollieren und auszuspielen, oder aber sie festigen ihre Zusammenarbeit, indem die Patrone Murids der Pirs werden oder Heiratsbeziehungen bzw. Frauenaustausch gepflegt werden. Wenn eine Familie eine Frau für eine andere Familie zur Heirat freigibt, so revanchiert sich diese auf dieselbe Weise; ein solches Arrangement kann über Generationen andauern und schließt Polygamie ein. Das Erstarken der Kābuler Regierung in diesem Jahrhundert erforderte eine Adaption der dezentralen politisch-ökonomischen und religiösen Eliten an die neuen politischen Verhältnisse, die sie vor allem durch enge Zusammenarbeit erreichen konnten.[81]

Auch für Badakhshān stellt Holzwarth „asymmetrische institutionalisierte Verteilungsstrukturen" fest. So gebe es im politisch-ökonomischen Bereich drei Ebenen: die von Kābul aus eingesetzten pashtūnischen Gouverneure, die lokalen Mirs und die Klientel. Die Mirs fungieren als Vermittler zwischen ersteren und letzteren.[82] Für den Norden insgesamt berichten Centlivres/Centlivres-Demont, daß zwischen der Bevölkerung und den von Kābul aus installierten Bürokraten eine große Diskrepanz bestehe, das Wort Beamter (*ma'mūr*) sei fast zum Schimpfwort geworden.[83]

Da die Staatsgrenzen Afghanistans ein Produkt der Kolonialpolitik sind, ist Identität nicht im Rahmen staatlicher Grenzen, sondern im grenzübergreifenden Kontext zu begreifen. Im Falle einer politisch-militärischen Mobilisierung der Bevölkerung können die religiösen, ethnischen, gesellschaftspolitischen und lokalen Identitäten miteinander konkurrieren oder aber sich ergänzen. So hat sich spätestens nach 1978/79 gezeigt, daß schiitische Hazāra eine Affinität zum schiitischen Iran, die Pashtūnen zum ebenfalls partiell pashtūnischen und überwiegend sunnitischen Pakistan empfinden, und Uzbeken und Tādjiken besonders enge Verbindungen zu den mehrheitlich sunnitischen mittelasiatischen Republiken Uzbekistān und Tādjikistān unterhalten.
Regional und ethnisch bedingt dominieren jeweils unterschiedliche religiöse und somit auch sufische Praktiken. Insofern scheint es auch gerechtfertigt, mit Glatzer von einem

---

[80] Vgl. Bindemann (1987:40ff.).
[81] Vgl. Rasuly-Paleczek(1994:17ff.).
[82] Vgl. Holzwarth (1980:189ff.).
[83] Vgl. Centlivres/Centlivres-Demont (1988:234ff.).

„ethnischen Islam“ in Afghanistan zu sprechen.[84] Diese Beschreibung ist wiederum nicht als strenge Abgrenzung von Konfessionen und Ethnien voneinander aufzufassen, sondern vielmehr als prinzipielles Muster. Es bleibt festzuhalten, daß in der afghanischen Gesellschaft vielschichtige Identitäten vorhanden sind, die je nach Situations- und Handlungskontext unterschiedliches Gewicht erlangen. Die Heterogenität auf der einen Seite schließt dennoch eine relative kulturelle Homogenität, geprägt durch den Islam, die gemeinsame Geschichte, die patriarchische Orientierung und die Kontakte untereinander, nicht aus. Die Verknüpfung der verschiedenen Identitäten und Identitätsebenen läßt bestimmte Schemata erkennen.

[84] Glatzer charakterisiert den Islam in Afghanistan als „ethnischen Islam“ (Gespräch Juni 1994 im Forschungsschwerpunkt Moderner Orient in Berlin).

B. Sufische Vertreter

Bei der nachfolgenden Darstellung sufischer Vertreter handelt es sich um eine Typisierung, keineswegs um eine kategorische Einteilung in sich ausschließende Gruppen. Vielmehr soll das Spektrum verdeutlicht werden, innerhalb dessen sufische Vertreter angesiedelt sind und in dem viele Schnittmengen existieren. An der Bezeichnung eines Vertreters, wie beispielsweise Pir oder Derwisch, ist nicht unbedingt abzulesen, welcher Art sich sein Verhältnis zur islamischen Mystik gestaltet. Die Titulierung Malang (*malang*) oder Fakir (*faqīr*) etwa kann auch als Ehrentitel gemeint sein, wobei sein Träger weder ein heterodoxer Vertreter der Sufik ist noch am Rande der Gesellschaft steht; er kann vielmehr strikt die islamische Gesetzgebung befolgen und im Mittelpunkt des öffentlichen Lebens stehen. Oftmals tragen Vertreter der Sufik dieselben Titulierungen, obwohl sie jeweilig unterschiedliche inhaltliche Bezüge zur Sufik haben.[85] Nicht ein Titel bzw. eine von der Umwelt gegebenen Bezeichnung für eine Person ist entscheidend, sondern die Art und Weise, in der sich ein sufischer Vertreter der Religion nähert und mystische Werte in sein eigenes Leben einbezieht oder nicht. Diese Art und Weise soll typisierend aufgeschlüsselt werden, wobei die Bezeichnungen heteropraxe, offizielle, intellektuelle Vertreter etc. keine Begriffe aus dem afghanischen Kontext sind, sondern zur Funktionalisierung aus wissenschaftlich-westlicher Perspektive verwendet werden.

Auf einen Teil der sufischen Vertreter, der eng mit bestimmten sufischen Praktiken verknüpft ist, wie Schreinverwalter, Kalifen in Konventen sowie Musiker und Literaten wird in diesem Abschnitt nicht explizit eingegangen, da ansonsten unnötige Wiederholungen notwendig würden, siehe zu diesen Kapitel II.C. „Sufische Handlungen". Unter dem Terminus „sufische Vertreter" werden nur religiöse Funktionäre gefaßt, also diejenigen, die für andere Gläubige eine Beziehung zur islamischen Mystik verkörpern und deren Dienste bzw. Befähigungen sie gegebenenfalls in Anspruch nehmen können. Die Vertreter können haupt- oder nebenberuflich tätig sein.

Heteropraxe Vertreter der Sufik

Unter heteroprax soll hier verstanden werden, daß Menschen in der Wahrnehmung ihrer gläubigen Mitmenschen ihre Religiosität nicht durchgängig und nicht unbedingt konform mit den islamischen Grundlagen leben.[86] Die Abweichungen von bzw. Verstöße gegen die rechtlich-religiös verbindlichen Regeln können teilweise oder dauernd stattfinden. Heteropraxe Vertreter der Sufik sind normalerweise in keinen organisierten Orden initiiert und streben individuell die Vereinigung mit Gott (*ittiḥād*) an. Obwohl sie vielleicht im Kern religiöser oder gläubiger als andere Muslime sind - sofern sich Gläubigkeit und Frömmigkeit überhaupt objektiv bewerten lassen -, werden sie häufig ver-

[85] Zu Titulierungen in der islamischen Welt, s. Eickelman (1981:137ff.) und Heine (1989:166ff.).
[86] Der Begriff heteroprax wird parallel zum Begriff orthoprax verwendet, vgl. W. Cantwell Smith (1957:28).

allgemeinernd als außerhalb der islamischen Rechtsordnung stehend (pers. *bī-shar'*) bezeichnet. Dies geschieht in erster Linie von Seiten der Vertreter der islamischen Gesetzgebung, da sie in deren Augen gegen religiöse Verbote verstoßen. So konsumieren einige der heteropraxen Vertreter Drogen, vor allem Haschisch[87] und Alkohol, aber auch stärkere Rauschmittel, um mystische bzw. ekstatische Erlebnisse hervorzurufen und zu fördern.[88] Der Drogenkonsum, das Abweichen von anderen gesellschaftlichen Normen, wie die Abkehr von geregeltem Arbeits- und Familienleben und das äußerliche Ungepflegtsein, haben dazu geführt, daß sie am Rande der Gesellschaft stehen. Es gehört oft auch zu ihrem Selbstverständnis, sich bewußt außerhalb die Gesellschaft zu stellen; das daraus resultierende Verhalten ist jedoch individuell unterschiedlich.[89] Neben den unten typisierten *qalandar*, *malāmatī*, *darwīsh*, *faqīr*, *malang* und *madjdhūb* seien als weitere assoziierte Bezeichnungen für heterodox praktizierende Vertreter der Sufik genannt: Zauberer (pers. *madārī* und *djādūgar*), Haschischraucher bzw. Kiffer (pers. *charsī*) und Verrückter (pers. *dīwāne*).

Heteropraxe Vertreter tendieren zur Magie, leben vorwiegend als Vagabunden, und als ihr Schutzheiliger gilt Khiḍr.[90] Unter ihnen befinden sich vereinzelt auch Frauen. Einzmann stellt fest, daß sich in ihren Reihen überdurchschnittlich häufig Menschen mit geistigen und körperlichen Behinderungen befinden.[91] Dies könnte darauf zurückzuführen sein, daß diese aufgrund ihrer Erkrankung gesellschaftlich an den Rand gedrängten Menschen in einer ebenfalls marginalisierten Gruppe Schutz- und Geborgenheit suchen. Ihren Lebensunterhalt verdienen heteropraxe Vertreter der Sufik im allgemeinen als temporäre Wächter von Heiligengräbern, durch das Schreiben von Amuletten und durch das Erbetteln von Almosen (pers. *khayrāt*), die für den Spender als Wohl erbringend angesehen werden. An Festtagen, wie einem Todestag eines Heiligen (*'urs*), dem Geburtstag des Propheten, dem Fest des Fastenbrechens am Ende des Monats Ramaḍān sowie am afghanischen Neujahr (pers. *nou-rūz*), das am 21. März westlicher Zeitrechnung gefeiert wird, erhalten *bī-shar'* Vertreter - vorzugsweise an Heiligengräbern - besonders reichhaltige Spenden.[92] Nach Frembgen läßt sich die Herkunft heteropraxer Vertreter und Gruppen historisch nicht genau nachvollziehen; einige Gruppen stellen Abspaltungen aus den orthopraxen Orden dar, denen jedoch von letzteren vorgehalten wird, sich häretisch und wie Ungläubige zu benehmen. Er unterstreicht, daß die indo-pakistanische Region, Afghanistan einbegriffen, die „eigentliche Heimat der wandernden Mystiker und Asketen" sei.[93]

---

[87] Nach Einzmann gibt es in Afghanistan für Haschischraucher einen Zunft- und Schutzpatron namens Bābā Qū-ye Mastān - *mast* bedeutet auf Persisch „betrunken", „angeheitert" -, dessen Heiligengrab in den 70er Jahren häufig besucht wurde (1977:13).
[88] Aussagen von Informanten 12, 13, 27 und 52.
[89] Eaton beschreibt ihren Lebensstil als in augenfälliger Abkehr zum Establishment (1978:243).
[90] Zu Khiḍr, s. Kapitel I.A. „Roushanīya".
[91] Vgl. Einzmann (1977:79).
[92] Vgl. Informanten 12, 27 und Frembgen (1993:42).
[93] Frembgen (1993:13+65).

Grundsätzlich gelten alle heteropraxen Vertreter der Sufik als heilig in dem Sinne, daß sie Träger von Segenskraft sind; die Stärke ihrer Segenskraft jedoch wird abstufend und von Gläubigem zu Gläubigem unterschiedlich gewertet. Informanten 44 - ein älteres Ehepaar aus einem Dorf bei Qandahār - äußern:

> „*Baraka* ist nicht gleich *baraka*. Wenn wir ein schwerwiegendes Problem haben, zum Beispiel ein Familienmitglied sehr krank ist, dann gehen wir gezielt zu jemandem, von dem wir wissen, daß er sehr viel Kraft hat. Dann verlassen wir uns nicht darauf, daß wir zufällig einem *darwīsh* über den Weg laufen."

Nichtsdestotrotz werden *bi-shar'* Vertreter als *homines religiosi* und Segenskraft-Spender verehrt und genießen Respekt in der Gesellschaft, da sie über spirituelle Autorität verfügen, an der viele Menschen partizipieren möchten. Parallel dazu werden sie marginalisiert und schlecht angesehen, denn der Großteil der Gläubigen hat Angst vor ihrem möglicherweise auch negativen Einfluß und mißachtet ihren Lebensstil: Ein scheinbares Paradoxon, doch Hoch- und Geringschätzung vereinen sich in ihnen. Digby bemerkt, daß das Verhältnis der orthopraxen Pirs zu den heteropraxen Vertretern sich in einer Bandbreite von Toleranz bis zu Verurteilung bewege.[94]

Die *malāmatī*- und die *qalandar*-Gruppen, die sich von den Äußerlichkeiten des diesseitigen Lebens unabhängig zu machen suchen, haben die Khorāsānī-Schule im *taṣawwuf* entscheidend geprägt. Ein *malāmatī* ist ein Asket, der sein Fortkommen auf dem mystischen Pfad verbirgt. Er verachtet das Zurschaustellen von Frömmigkeit, deswegen betet er auch nicht in der Öffentlichkeit, was zum Vorurteil führen kann, er bete überhaupt nicht. Sein Seelenfrieden braucht die Verachtung, die Demütigung und den Tadel (arab. *malāma*; pers. *malāmat*) durch andere Menschen. Der *qalandarī* tendiert dazu, die Beherrschung zu verlieren, bei der Durchführung religiöser Praktiken zu übertreiben und auf diese Weise negative Kritik auf sich zu lenken.[95] Historisch gesehen umfaßt der Begriff *qalandarī* ein sehr viel weiteres Spektrum als *malāmatī*.[96]

Darwīsh (persisch) oder *faqīr* (arabisch) haben die Grundbedeutung „arm", mit den Konnotationen „Bettler" und „Wanderer". Zur Ausrüstung eines Derwisch oder Fakir gehören der Flickenrock (pers. *khirqe*), der Wanderstab, die Gebetskette (pers. *tasbīḥ*) und die Bettelschale (pers. *kashkūl*), die, normalerweise aus Kokosnuß, Metall oder Rosenholz hergestellt, an einem Riemen um die Schulter getragen wird.[97] Trägt der Wanderer sie auf dem Bauch, hat er Hunger und bittet um Almosen, trägt er sie auf dem Rücken, ist der Bauch gefüllt, und er erwartet keine Gaben. Eine alte afghanische Tradition besagt, daß ein Derwisch im Winter symbolisch Menschen ein grünes Blatt übergibt, wenn er um Unterkunft und Essen bittet. Ein in Afghanistan und auch in Iran bekanntes persisches Sprichwort, das im übertragenen Sinne verwendet werden kann, wenn jemand beispielsweise zu einer Einladung oder einem Fest nur ein sehr kleines

---

[94] Vgl. Digby (1984:78).
[95] Vgl. Trimingham (1971:265ff.).
[96] Meier: „Ihre Zugehörigkeit zum Islam ist nur dann anzuerkennen, wenn sie sich als Muslime bezeichnen. .. Schon seit dem V./11. Jahrhundert bekannt sind die Wanderderwische mit dem ungedeuteten Namen Qalandar ... . Sie hatten mit den noch älteren, seit dem III./9. Jahrhundert belegbaren malamatiyya das gemein, daß sie keine Frömmigkeit zur Schau stellten, sondern eher das Gegenteil, ihre schlechten Seiten hervorkehrten." (1976:126).
[97] In Pakistan werden solche Bettelschalen als Touristenattraktion im Bazar verkauft.

bzw. symbolisches Geschenk mitbringt, lautet: *barg-e sabz tohfe-ye darwish che konad bi-nawā nadārad bish.* „Ein grünes Blatt ist das Geschenk des Derwischs, was soll er tun, der Arme hat nicht mehr."[98] Frembgen berichtet aus Iran, daß Derwische dort davon lebten, gegen Bezahlung religiöse Gedichte, Geschichten und Lieder vorzutragen und Andachtsbilder zu verkaufen. Dies geschehe in Privatwohnungen, Teehäusern, in religiösen Einrichtungen und bei Feierlichkeiten.[99]

Michaud & Michaud berichten von einem Derwisch, den sie in Khulm, fünfzig Kilometer östlich von Mazar-e Sharīf getroffen haben und der als *esfandī* tätig war. *Esfand* ist eine wilde Raute, deren Samen auf Holzkohle verbrannt werden und deren Rauch böse Geister vertreiben und negative Einflüsse abhalten soll. Der *esfandī* bezeichnete sich selbst als Naqshbandī und wanderte von Laden zu Laden, um seine Räucherpfanne kreisen zu lassen, während er Gebete sprach und dafür *khayrāt* entgegennahm.[100] Informantin 2 (Mutter von vielen Kindern aus Kābul, die dort im Umfeld der zentralen Elite vor 1978/79 gelebt hat), nach *esfand* befragt, meint, daß dies schon die frühen Sufis praktiziert hätten und der Rauch vor allem gegen übernatürliche Wesen (*djinn*) sehr wirkungsvoll sei; es gelte besonders Neugeborene und Bräute zu schützen. Diese Aussage läßt darauf schließen, daß das *esfand*-Räuchern besonders bei Übergangsriten praktiziert wird und über die heterodoxen Vertreter der Sufik mit der islamischen Mystik in Zusammenhang gebracht wird.

Auch für die Malangs ist die Bettelschale charakteristisch. Sie gehören grundsätzlich keinem Orden an. Ihre spirituellen Kräfte haben sie entweder geerbt, sind von einem anderen Malang an diese herangeführt oder individuell erworben worden. Die meisten Malangs sind als Heiler tätig, in westlicher Terminologie gefaßt weisen ihre Praktiken Parallelen zu Psychotherapeuten auf.[101] Sidky zufolge zogen sie bis in die 60er Jahre noch von Tür zu Tür, wobei jeder Malang seine eigene Heilmethode hatte. Nach dem Putsch von 1973 sind sie nach seiner persönlichen Einschätzung schlagartig weniger geworden.[102] Duprees Beschreibung des Aussehens[103] und des Habitus der Malangs:

> „Some go naked, moving with the season; others dress in women's clothes[104]; still others wear elaborate, often outlandish, concotions of their own design. ... Often, they spout unintelligible gibberish, words they claim to be from Allah or a local saint. ... the *malang* visually symbolizes the smouldering dissidence which often burns in individuals and which group action suppresses in the tightly knit peasant-tribal society of Afghanistan. ... Sometimes a *malang* performs a local miracle and

[98] Nach Frembgen leitet sich das Sprichwort möglicherweise von den Praktiken der früheren Zünfte ab: dem Novizen wurde bei seinem Eintritt in die Vereinigung eine grüne Pflanze überreicht (1993:160).
[99] Vgl. Frembgen (1993:44).
[100] Vgl. Michaud & Michaud (1979:o. S.).
[101] S. auch Kapitel II.C. „Krankheit, Heilung und Sufik". Zu Malangs in Pakistan, s. Ewing (1984a).
[102] Vgl. Sidky (1990:290ff.).
[103] Krüger meint, daß Qalandars und Malangs in Afghanistan ihren Turban im Vergleich zu anderen Arten des Bindens wie die Narren genau entgegengesetzt falteten und um den Kopf schlängen, Anfangs- und Endstück des Tuches ragten wie zwei Hörner nach oben (1969:44).
[104] Frembgen unterstreicht, daß Androgynie bei den Malangs eine große Rolle spielt (1993:95).

> settles down in a specific village, often under a large tree. When he dies the villagers build a *ziarat* around his tomb, and he becomes their very own saint ... ." (1980:107)

Ein prominenter Vertreter der Malangs war nach Informantin 1 (ehemalige Mitarbeiterin eines Ministeriums) und Informant 10 (Student) Sayyid Djān Āghā, der noch in den 70er Jahren in Djabal as-Serādj im Norden von Kābul lebte. Zu ihm kamen viele Gläubige, um ihn um Rat zu fragen und an seiner Segenskraft teilzuhaben. Er sprach nur sehr wenig und verwendete für seine Antworten, so er sie überhaupt gab, verschlüsselte Botschaften. Zu seinen Gewohnheiten gehörte die Meditation und das Haschischrauchen. Nach den Informanten hatte er überwiegend Anhänger in den unteren Schichten der Gesellschaft. In Kābul war sein Bild in vielen Autos und Bussen aufgehängt, weil es sie auf ihrer Fahrt beschützen sollte.

Die *madjdhūbhā* („Entrückte") - oder nach dem arabischen Plural *madjādhīb* - können nach Informant 32 (selbst ein Malang) zu den *auliyā'* (Gottesfreunden, Heiligen) gezählt werden: Aufgrund von Prädestination oder eines extremen Erlebnisses können sie sich in einen Zustand der *djadhbe* (pers., Exaltation bzw. Entrücktsein) und des *fanā'* (arab., Entwerden in Gott) begeben. Nach Frembgen können die *madjdhūbhā* einem Orden (meistens *bī-shar'*) angehören, sie schwanken zwischen den Extremen Askese und ausschweifendem Lebensgenuß.[105] Da sie keinerlei Wert darauf legen, ihre Erlebnisse weiterzugeben, ist über sie auch innerhalb der Gesellschaft relativ wenig bekannt. Aus etischer Sicht werden sie häufig als Schizophrene oder Hysteriker bezeichnet, was über ihre Rolle in der Gesellschaft und ihre soziale Identität allerdings wenig aussagt.

Ustād Muḥammad 'Abd al-Ḥamīd „Asīr", bekannt als Qandī Āghā (+ 1994), hat sein Leben in erster Linie der Forschung über den Dichter Bīdel gewidmet, der sich eng mit den *madjādhīb* verbunden fühlte.[106] In einer von ihm verfaßten Schrift über die *madjādhīb* Afghanistans in diesem Jahrhundert erläutert er, daß diese zum ersten Mal im Werk von Djāmī "*nafaḥāt al-uns*" erwähnt worden seien.[107] Er unterscheidet zwei Wege von mit der Sufik assoziiertem Verhalten, den des *ṣaḥw* (Nüchternheit) und den des *sukr* (Trunkenheit), der von den Vertretern der islamischen Gesetzgebung größtenteils abgelehnt werde. Die Trunkenen seien so in ihrer Liebe zu Gott entrückt (*madjdhūb*), daß sie vor Begeisterung ihre Gefühle nicht mehr kontrollieren könnten. Diesen Liebesweg trügen sie weiter und seien derart eingenommen, daß sie von den islamischen Pflichten gelassen hätten. Äußerlich verstießen sie also gegen die islamische Gesetzgebung, indem sie beispielsweise Haschisch rauchten, innerlich hingegen seien sie voller Wundertaten (*karāmāt*), Segenskraft und Freigiebigkeit.
Qandī Āghā listet 37 *madjādhīb* aus der Zeit König 'Abdur Raḥmāns bis heute auf, die aus ganz Afghanistan stammen, aber ihre Leben zumeist auf Wanderschaft verbrachten. Ihr Betragen charakterisiert er als mit „Macken" behaftet und unberechenbar, in einer

---

[105] Vgl. Frembgen (1993:95).
[106] Zu Qandī Āghā, s. auch Kapitel II.C. „Musik, Poesie und Sufik".
[107] Zu Bīdel und Djāmī, s. Kapitel I.A. „Persischsprachige Dichter".
„Asīr" (Qandī Āghā): Als erster *madjdhūb* soll eine Person namens Ḥaḍrat Muḥammad Ma'shūq Tūsī im 10. Jahrhundert genannt sein (um 1373 h.:a f.).

Sekunde könnten sie wütend, in der darauffolgenden wieder freundlich sein. Genauso könne ein normaler Mensch plötzlich *madjdhūb* werden. Weitere auffällige Wesensmerkmale sind: Die *madjādhīb* werden häufig überdurchschnittlich alt, sie führen ein abnormes oder gar kein sexuelles Leben, haben keine Familie und verfügen über heilende Kräfte. Qandī Āghā betont, daß König 'Abdur Raḥmān ein Gegner der *madjādhīb* und anderer Vertreter der Sufik war, man aber in der Zeit Ḥabībullāhs in jedem Winkel Afghanistans einen *madjdhūb* habe finden können, an den die Menschen glaubten und den sie verehrten, Nādir Shāh habe sich sehr respektvoll ihnen gegenüber verhalten.[108]

Informant 32, der sich selbst als Malang und Gnostiker bezeichnet, betont die Sonderstellung des *'ārif* (Gnostikers) unter den sufischen Vertretern. Da *'irfān* das letzte Stadium auf dem sufischen Pfad (*ṭarīqa*) des *taṣawwuf* ist, kann nach Ansicht des Informanten nur derjenige dieses Stadium erreichen, der mit Gott verschmilzt und sich selbst vergißt. Dies sei nicht durch Lernen in Form von religiösen Anstrengungen, Meditation und Lesen zu erreichen, sondern es stecke als Prädestination in einem Menschen - vergleichbar mit Muḥammad, der bereits als Prophet geboren worden sei. Die *'ārifhā* oder *'urafā'* haben ihm zufolge den Kern des Islams verinnerlicht und die äußere Schale, sprich die *sharī'a*, weggeworfen. Nach Informant 18 - Sohn von Pīr-e Tagāb - gibt es nur sehr wenige richtige Gnostiker, viele hingegen würden sich als solche bezeichnen, genauso wie sich viele am ersten Tag ihres Studiums *moulawī* nennten, obwohl sie dies erst werden wollten. Informant 10 meint, hervorragende sufische Literaten, wie Djāmī, Sanā'ī, Abū l-Khayr und Maulānā, seien die Gnostiker der Vergangenheit. Vielleicht gebe es in der heutigen Zeit auch *'urafā'*, wenn ja, wisse man aber von diesen nichts.

Pirs

Ein Pir ist ein Lehrer des *taṣawwuf*, der seinen Schüler, den Murid, auf dem Einweihungsweg zu Gott (*ṭarīqa*) anleitet. Diese Idealvorstellung lebt weiter, entspricht aber wohl nur selten der praktizierten Religiösität. Bei den Pirs muß grundsätzlich unterschieden werden zwischen denjenigen, die in erblicher oder spiritueller Deszendenz das Erbe eines Gründervaters praktizieren - als ein Beispiel für zunächst spirituelle, dann erbliche Deszendenz ist unten Pīr-e Tagāb angeführt - , und denjenigen, die nicht als *khalife* (Stellvertreter, Kalif) eingesetzt sind, sondern selbst eine eigene Schule gründen - siehe unten als Beispiel Maulānā Fayḍānī. Gemeinhin hält sich die Schule und - sofern existent - Lehre letzterer nur während ihrer Lebzeiten.[109] Die beiden unten skizzierten Beispiele erheben keinen Anspruch darauf, repräsentativ für afghanische Pirs zu sein; sie werden vielmehr dokumentiert, da über vorliegende Biographien über sie hinaus Interviews mit Familienangehörigen geführt werden konnten.

---

[108] Vgl. „Asīr" (Qandī Āghā) (um 1373 h.:23).

[109] Olesen: „These *pirs*, while enjoying the support of thousands of followers and exerting very great influence, did not belong to famous *silsilas* nor seem in any way to have revived or significantly contributed to the philosophical tradition of Sufism." (1995:51) .

Fast jeder Mann und damit indirekt auch seine Familie ist in der Vergangenheit einem Vertreter der Sufik, meistens einem Pir gefolgt - bis wann dies in der afghanischen Geschichte Gültigkeit besitzt, läßt sich aufgrund mangelnder Daten nicht nachweisen. Jäkel schreibt:

> „Das Land war überzogen von Gefolgschaftsnetzen einzelner Pirs. Die herausragenden Persönlichkeiten unter den geistlichen Führern besaßen nicht selten mehr als 10000 treuergebene Anhänger. In manchen Landstrichen (Ghilzay-Gebiet, Nangrahar, Lagman, Kuhdaman, Kuhistan) gab es nur wenige Männer, die nicht der Gefolgschaft eines Pirs zugerechnet werden konnten." (1977:26)

Jäkel berichtet überdies von den Ausführungen des sowjetischen Iranisten Michail Stepanvic Andreev, denen zufolge 1926 alle Bewohner des Pandjshīrtales Murids einer der vier dort ansässigen „Heiligen" (*ḥaḍratha*) gewesen seien.[110] Es läßt sich in diesem Fall nicht klären, ob diese vier religiösen Vertreter aufgrund von spiritueller oder Deszendenz bedingter Autorität über Macht verfügten; diese beiden Aspekte könnten sich aber auch ergänzen.

Natürlicherweise hat immer Konkurrenz zwischen den Pirs um die Anhängerschaft bestanden, die zumeist auf regionaler Ebene ausgetragen worden ist. Informant 24 - Dozent für Literaturwissenschaften - meint, daß es vor 1978/79 noch in jeder Gegend einen Pir gegeben habe. Die Tradition, Pirs zu besuchen, sei vor allem deshalb so stark gewesen, weil nur sie Streit schlichten und als von Gott ausgewählte Menschen als Vermittler zu ihm dienen könnten. Allerdings würden die Gläubigen deren jeweilige Fähigkeiten unterschiedlich einschätzen. Trotz der Konkurrenz haben sich Pirs - wie in Kapitel I.B. zu verfolgen ist - in der Regel solidarisch erklärt, wenn Gefahr von Außenstehenden drohte, wie von den Briten und von den Kābuler Zentralisierungsbestrebungen. Vor allem die Faktoren der regionalen und religiösen Identität kamen in diesen Situationen zum Tragen.
Obwohl die *ṭarīqa*-Identität für die sufische Identität in Afghanistan nicht entscheidend ist - auf die Frage nach ihrer mystischen Assoziation nennen Murids nicht einen Orden, sondern die Initiationskette (*silsila*) ihres Pir -, wie unten skizziert, waren die Solidarität und der Zusammenhalt der Pirs untereinander besonders stark, wenn sie in denselben Orden eingeweiht waren. Dies war bei den besonders in dieser Region üblichen Mehrfach-Initiationen im Vergleich zum mystischen Leben anderer islamischer Länder, in denen Gläubige meistens nur in einen Orden initiiert waren, überdurchschnittlich häufig der Fall.

Von einem Pir als spirituellem Lehrer werden zwei Fähigkeiten erwartet: religiöse bzw. mystische Bildung und Segenskraft. Ferner soll ein Pir seine Schüler, d. h. diejenigen, die sich direkt bei ihm in der Ausbildung befinden, mit Unterkunft und dem Lebensnotwendigen versorgen können. Für die Zeit vor 1978/79 konnte Utas bei einer Feldforschung noch feststellen:

---

[110] Andreev, Michail Stepanovic. 1927. Po etnologii Afganistana. Dolina pandzsir. Taschkent. Die vier Pirs waren: Ḥaḍrat Ṣāḥib in Dehnou, Mīrzā Ṣāḥib in Istālif, Mīr Shāh in Sefīd Chīr, Mīr Sayyid Hāshim in Pawat.

> „This is still done in a few cases (e.g. in Karukh, Navïn, Obeh and Chisht), but the number of the students has shrunk lately (hardly more than fifteen anywhere), probably because of the competition of secular schools." (1980:61)

In der Vergangenheit hat sich vielfach gezeigt, daß bei den Pirs in erblicher Deszendenz das Interesse an der Lehre und eigenen Gelehrsamkeit relativ gering war, da sie ihre Position auch ohne diese behaupten konnten.[111] Verfügten sie über Ausbildungsstätten, z. B. in Fom einer Madrase (*madrase*), so beschäftigen sie dort häufig einen religiösen Gelehrten (*moulawi*). Diese Aufteilung in Bildung und spirituelle, häufig Deszendenz bedingte Autorität hat zum einen dazu geführt, daß Religionsstudenten (*ṭālibān*) der Madrase nicht zwangsläufig auch Murids des Pir sind.
Die Informanten 44 - das Ehepaar aus der Nähe von Qandahār - betonen daneben den Unterschied zwischen einem Pir und einem Murshid (*murshid*). Nach ihrem Verständnis steht der Murshid in einer Hierarchie der Gelehrsamkeit und Spiritualität über einem Pir, er kann sozusagen Lehrer eines Pir sein.[112] Demzufolge muß ein Pir nicht unbedingt ein Murshid sein, ein Murshid aber immer ein Pir.

Obwohl Frauen formal in Afghanistan nicht in einen Sufi-Orden initiiert werden können, können sie indessen zum einen über ihre Väter, Männer und Brüder mit bestimmten Pirs verbunden sein. Andererseits können sie eigenständig einen Pir aufsuchen, ohne dessen Murid zu sein. Bei einem Besuch des Pir wenden sie sich zunächst an dessen Frau bzw. dessen weibliche Familienangehörige.[113] Die sufischen Praktiken der Frauen der Pir-Familie und ihrer Besucherinnen bewegen sich in einem Spektrum von an den Heiligengräbern üblichen bis zur Anleitung von Frauen für Frauen auf dem sufischen Pfad. Allerdings liegen zu diesem letzten Bereich keine Daten vor, keine der Informantinnen hat solche Erfahrungen selbst gemacht, und dieser ist - so aufschlußreich er für die Rolle der Frau in der afghanischen Geselllschaft überhaupt sein könnte - in der Literatur nicht beschrieben. Leider muß auch spekulativ bleiben, ob sich auf diesem Gebiet seit 1978/79 Veränderungen eingestellt haben: Viele Frauen haben durch den Krieg männliche Familienangehörige verloren und führen gezwungenermaßen ein sehr viel selbstverantwortlicheres Leben als dies vor dem Krieg der Fall war. So wird es vielleicht in der heutigen Zeit weibliche Pirs geben bzw. Frauen, die sich von Pirs direkt, ohne die Verbindung oder vielmehr den Umweg über Männer, im sufischen Pfad unterweisen lassen.

Informant 24 - der Dozent für Literaturwissenschaften - und Informant 51 - Händler aus der NWFP - führen die Tatsache, daß Pirs noch immer und vielleicht sogar in zunehmenden Maße von einem großen Teil der afghanischen Bevölkerung hoch angesehen werden, in erster Linie auf die hohe Analphabetenrate zurück: Pirs vermögen weiterhin den Eindruck zu geben, als verfügten sie über spirituelles Wissen, welches durchschnittliche Gläubige nicht besäßen, und als könnten sie Wunder vollbringen. Diese Pirs seien Meister in der Kunst des Täuschens. Und diese Einschätzung gelte genauso für andere islamische Länder der Region: Dies zeigt wiederum, daß das religiöse Erbe sich grenzübergreifend entwickelt hat.

---

[111] Vgl. Informanten 16, 38, 44 und Utas (1988:102).
[112] Vgl. auch Mayer (1967:165).
[113] Vgl. Mills (1991:59), s. Kapitel II.C. „Besuch der Heiligengräber".

Es werden auch neue Pirs kreiert. Informant 27, ein afghanischer Arzt, erzählt die Geschichte eines etwa 40-jährigen Freundes in Kābul, der sich in den 70er Jahren, wie er es ausdrückt, seines Lebens erfreute, wozu Frauen und Alkohol maßgeblich beitrugen. Eines Tages habe dieser durch reinen Zufall, obwohl er - außer in der Koranschule - nie richtig Arabisch gelernt habe, ein paar Worte auf Arabisch vor sich hingemurmelt. Ein Mann, der in der Nähe stand, meinte, plötzlich gesund geworden zu sein, was er auf den Freund und dessen heilerische Fähigkeiten zurückgeführt habe. Dem Informanten gegenüber gab der Freund zu, die ihm zugeschriebenen Fähigkeiten nicht abgestritten, sondern vielmehr die Situation genossen zu haben. Ein paar Tage später schickte man ein Taxi zu ihm, dem - wie es dessen Fahrer ausdrückte - Pir, mit der Bitte, eine kranke Frau zu behandeln, deren Beine gelähmt waren. Der Freund ließ sich Vaseline bringen und massierte der hübschen Frau die Beine, wobei er für die Umstehenden unverständliche Worte vor sich hin murmelte und - so Informant 27 - die Situation genoß. Am Ende habe er gesagt: Steh auf! Und die Frau sei aufgestanden und hätte gehen können. Einen Pir machen also nicht seine religiöse Einkehr und sein Glauben aus, sondern die ihm aus der Sicht anderer zugeschriebenen Fähigkeiten, wie die Wunder zu vollbringen und des Arabischen, also der heiligen Sprache des Korans, mächtig zu sein.

Ein Beispiel für die Weitergabe der Position des Pir in patrilinearer Deszendenz bietet die Familie des Pīr-e Tagāb. Der letzte aktiv als Pir Praktizierende der Familie war der 1983 verstorbene Sharīf Muḥammad Sharīf (geb. 1901), der den Ehrentitel *fakhr al-mashāyikh* („Stolz der religiösen Oberhäupter") trug und Miyāngul Ṣāḥib genannt wurde. Dessen Murid Sharīf verfaßte 1363 h. eine Biographie über ihn. Miyāngul Ṣāḥibs Vater war Mollā Ḥamīdullāh mit dem Titel *shaykh al-islām*, auch Ṣāḥib-e Mubārak-e Tagāb genannt, dessen Lebensgeschichte Khalīlullāh Khalīlī[114] um 1983 niedergeschrieben hat. Dessen Vater wiederum war Mollā Ḥaḍrat Nūr Ākhūndzāde, Sohn von Mollā Sayyid 'Uthmān.

Die Familie des Pīr-e Tagāb hatte bis 1978 ihren Lebensmittelpunkt in der Stadt Tagāb, die nordöstlich von Kābul in der Provinz Kāpisā liegt. Sie gehört zu den Ṣafī-Pashtūnen. Die Familiengeschichte zeigt, daß der jeweils in erblicher Deszendenz folgende Pir über doppelte religiöse Autorität verfügte: einmal über die spirituelle als Pir, zum anderen als Religionsgelehrter. Die Tagāb-Familie hatte die Lehrerlaubnis aller vier in Afghanistan präsenten Orden, fühlte sich aber der Qādirīya am meisten verbunden, sie übte den lauten *dhikr*.[115] Neben einem Konvent, einer Armenküche, zu der jeden Tag ca. 150 Menschen kamen, einem Gästehaus, einer Koranschule für Blinde und einem Waisenhaus, in dem auch alleinstehende Frauen und Behinderte leben konnten,

---

[114] Über das Leben und Werk dieses Dichters entsteht z.Zt. eine Dissertation von Angela Parvanta an der Universität Bamberg.

[115] Vgl. Informant 17, 18 und Sharīf (1363 h.:5).
Informant 18 ist einer von acht Kindern Miyāngul Ṣāḥibs, er lebt seit 1978 in Peshāwar im Exil und arbeitet nach eigenen Angaben für den *djihād*, als Religionsgelehrter und als Autohändler.
Informant 17 ist ein Enkel Miyāngul Ṣāḥibs, Sohn dessen ältester Tochter. Der Vater des Informanten war ein reicher Khan und Murid von Pīr-e Tagāb: ein gutes Beispiel für den Nutzen von Heiratsverbindungen. Der Informant wurde in Kābul geboren, und einmal im Jahr besuchte er früher mit seiner Familie Tagāb. Selbst hat er keine Beziehung zur Sufik, da man seiner Meinung nach dazu viel Erfahrung und Wissen benötige, die er schon wegen seiner Berufstätigkeit in einer NRO in Peshāwar nicht erwerben könne.

unterhielt die Familie eine Madrase namens *madrase-ye ḥamīdīya-ye tagāb*, die Miyāngul Ṣāḥib 1323/1944 - wohl in Andenken an seinen Vater, der Ḥamīdullāh hieß - gegründet hatte.[116]
Anhänger und Vertretungen, die an seiner Stelle von Kalifen geleitet wurden, besaß der Pir auch in anderen Provinzen, wie in Kunduz, Baghlān, Laghmān, Parwān, Nangarhār und Kābul. Besonders Anhänger aus dem Pandjshīrtal schickten ihm Söhne als Schüler, Land und Geld; den Unterhalt aller Einrichtungen finanzierte die Familie von eigenem *waqf*-Land, dessen Erträgen und durch Spenden. Der Pir fungierte wie ein Familienoberhaupt für seine Murids, indem er Entscheidungen traf, Streit schlichtete, Kinder verheiratete, Neugeborenen Namen gab usw.. Miyāngul Ṣāḥibs Frau, genannt Bībī Djān, die heute über achtzigjährig in Peshāwar lebt, pflegte ihren Mann bei seinen zahlreichen Reisen zu begleiten; während er die Männer religiös unterwies, mit ihnen sprach und *dhikr* übte, kümmerte sie sich um die religiösen und sozialen Belange der Frauen.[117] Der Pir hatte neben seiner religiösen Tätigkeit keinen weltlichen Beruf.

Wie bereits in Kapitel I.B. dargelegt, hat diese Familie eine aktive Rolle in der afghanischen Geschichte gespielt, wobei sie ihre Unabhängigkeit vom Königshaus bzw. der Regierung bewahrt hat, so daß sie nicht zu den offiziellen Vertretern der Sufik (siehe unten) gezählt werden soll. Sie steht vielmehr für eine erbliche spirituelle Familiendynastie, die ihre Funktion primär in der Ausübung ihrer religiösen Verpfichtungen sah, aber auch zu politischen Fragen Stellung bezog.
Mollā Ḥamīdullāh war ein Schüler der einflußreichen anti-kolonialen Pirs Mollā Mushk-e ʻĀlam und Hadda Mollā, die Ende des 19. Jahrhunderts gemeinsam gegen König ʻAbdur Raḥmān agierten.[118] Nachdem Pīr-e Tagāb gemeinsam mit Ḥaḍrat-e Mudjaddidī König Amānullāh 1919 gekrönt hatte, und sie Auszeichnungen für ihren Einsatz im anti-britischen *djihād* bekommen hatten, verfaßten sie schließlich ein Rechtsgutachten (*fatwā*) gegen Amānullāhs Politik, das zu dessen Sturz beitrug. Allerdings - im Unterschied zu Ḥaḍrat-e Mudjaddidī - wollte Miyāngul Ṣāḥib als Vorsitzender der *djam'īyat-e 'ulamā'*, der er zwischenzeitlich war, keine Regierungsposition übernehmen: Seiner Meinung nach, so Informant 18, sollten Politik und Spiritualität nicht miteinander vermischt werden. Allerdings sei es Miyāngul Ṣāḥib wichtig gewesen, daß die afghanische Gesellschaft nicht ihre islamische Basis verliere, deshalb habe er sich auch eingemischt.[119] So stellte er sich auch gegen die kommunistischen Einflüsse ab den 60er Jahren. König Ẓāhir Shāh zeigte, so Informant 18, gegenüber Miyāngul Ṣāḥib Respekt und Ergebenheit (pers. *ikhlāṣ*). Infolge der Kriegshandlungen seit 1978/79 und der gezielten Angriffe der Regierungstruppen auf das religiöse Zentrum der Familie in Tagāb, haben sich ihr religiöses Netzwerk und die oben beschriebenen Strukturen vollkommen aufgelöst.

---

[116] Vgl. Sharif (1363 h.:11).
[117] Vgl. Informanten 17 und 18. 1994 lebte sie dort bei ihren Kindern. In Afghanistan ist es üblich, älteren und respektierten Frauen einen Ehrennamen zu geben, wie Bībī Djān, Gul Djān oder ähnliches.
[118] Vgl. Khalili (um 1983:49) und Informant 18.
Zu Mollā Mushk-e ʻĀlam und Hadda Mollā, s. Kapitel I.B. „Pufferstaat zwischen den Kolonialmächten" und „Die Zeit ʻAbdur Raḥmāns".
[119] S. Kapitel I.B. „Afghanistan im Spannungsfeld zwischen Tradition und Moderne".

Als ein Beispiel für einen Pir, der weder über erbliche noch über spirituelle Deszendenz verfügte, sondern selbst eine Schule gründete, wird Maulānā 'Aṭa'ullāh Fayḍānī (ca. um 1978) angeführt. Nachdem er die dreijährige pädagogische Schule in Herāt namens *dār al-mu'allimīn* besucht hatte, wurde er deren Rektor. In den 60er Jahre fand der politisch Ambitionierte seinen Weg zur islamischen Bewegung in Afghanistan, er rief die *madrase-ye qur'ān* („Schule des Koran") ins Leben.[120] Seine Arbeit als Lehrer hatte er laut Informant 37, Sohn Maulānā Fayḍānīs, aufgegeben, um sich nur noch dem Studium und der Lehre des Islams und der Sufik zu widmen. Insgesamt soll er über fünfzig Schriften verfaßt haben. Unter seinen Anhängern sollen sowohl Sunniten als auch Schiiten und überdurchschnittlich viele Gebildete wie Ärzte und Ingenieure gewesen sein. Sie unterstützten seine Tätigkeiten materiell, so der Informant weiter, so daß das Haus der Familie in einen Konvent umgewandelt werden konnte. Maulānā Fayḍānī baute auch eine Bibliothek auf, die im Peshāwarer Exil von seinem Sohn fortgeführt wird. Der Vater hatte vor 1978/79 Kalifen in Herāt (Mollā Abū Bakr Ākhūnd), in Farāḥ (Ākhūnd Mollā Kashmīr), in Mazar (Ṣūfī Ṣāḥib Sharīf 'Alī Khān) und in Logar (Mīr Singh Abū ad-Dīn Khān). Informant 37 sagt über die Lehre seines Vaters, die versucht, die Kompatibilität des Islams mit der modernen Wissenschaft zu begründen:

> „Er hat sich nicht in Höhlen versteckt, sondern den Fragen des Atomzeitalters gestellt. Er hat versucht, *taṣawwuf* mit dem Geist der Zeit und dem technischen Fortschritt zu verbinden und neu zu definieren. Er war ein Scheich des Atomzeitalters [*shaykh-e 'aṣr-e atom*] und nicht der Vergangenheit. Er war kein normaler Mensch, sondern ein Vertreter des *'irfān*."

Edwards meint ferner, daß Fayḍānī immer gepredigt habe, daß politischer Fortschritt nur nach persönlichem Fortschreiten auf dem sufischen Pfad zu erreichen sei.[121] Maulānā Fayḍānī tendierte zur Qādirīya, war aber auch in die anderen drei in Afghanistan vertretenen Sufi-Orden initiiert. Seinem Sohn zufolge kommunizierte er im Schlaf mit den Heiligen, vor allem den Dichtern Anṣārī und Maulānā Rūmī habe er nahegestanden.

Ende der 60er Jahren wurde Maulānā Fayḍānī ins Gefängnis gesteckt, weil laut seinem Sohn die afghanische Gesellschaft sich vom Islam entfernt und sein Vater dies angemahnt hätte. Informant 25, der gleichzeitig mit Maulānā Fayḍānī aus politischen Gründen inhaftiert war, berichtet, daß dieser sich als Sufi, als *mutaṣawwif*, bezeichnet habe. Er hingegen, der sich auch mit der Sufik auf intellektuelle Weise (siehe unten) beschäftige, halte diesen und dessen Bücher für sehr verwirrt. Zwischenzeitlich freigelassen, sei Fayḍānī unter Dāwud wieder ins Gefängnis geworfen worden. In der Zeit, als Tarakī an die Macht kam, sei er gestorben. Fayḍānīs Anhänger - zu denen Informanten 36 zählen - sagen, er sei verschwunden bzw. er sei zum unsichtbaren Führer (pers. *rahbar-e gomshode*) geworden, der wie die Imame eines Tages auf die Erde zurückkehren werde. Sie messen ihrem Pir messianische Qualitäten bei. Dies bezeichnen Informant 25 und andere als Unsinn, da er ein normaler Mensch gewesen sei.
Mit dem 1987 gegründeten, Naqshbandīya orientierten *maktab-e tauḥīd* („Schule der Vereinigung mit Gott") wird im Exil in Peshāwar der Versuch von Maulānā Fayḍānīs

---

[120] S. Kapitel I.B. „Radikalisierung seit den 60er Jahren".
[121] Vgl. Edwards (1986a:217).

Sohn, Madhhabī Ṣāḥib Fayḍānī (Informant 37), unternommen, die Schule seines Vaters fortzuführen bzw. eine Initiationskette zu etablieren.[122] Auch er bemüht sich wie sein Vater, aus einem sufischen Milieu heraus einen islamistischen Diskurs zu führen.

Offizielle Vertreter der Sufik

In der westlichen Literatur über Afghanistan - stellvertretend sei die häufig zitierte Untersuchung des Franzosen Roy (1986) über Islam und Politik in Afghanistan genannt - werden die Familien Mudjaddidī und Gīlānī immer wieder als die einzigen bzw. wichtigsten Vertreter der Sufik in Afghanistan dargestellt.
Der Teil der Informanten, der Zugang zur westlichen Forschung über Afghanistan hat, wehrt sich entschieden gegen die einseitige Darstellung, nach der Pīr-e Gīlānī und Ḥaḍrat-e Mudjaddidī als die alleinigen afghanischen „Sufis" bezeichnet werden. Der Widerspruch regt sich aus zwei Gründen: Einmal wird die Bezeichnung Sufis abgelehnt, weil keine Gemeinsamkeiten der Familien mit den religiösen Vorstellungen des *taṣawwuf* festgestellt werden können. Andererseits gibt es viele weitere Gesichter der islamischen Mystik in Gestalt sufischer Vertreter und Handlungen, die viel eher mit der Sufik in Verbindung gebracht werden.
Beispielsweise argumentiert Informant 7 - ein im deutschen Exil lebender Dichter -, daß Gīlānīs und Mudjaddidīs immer nur parallel zur bzw. in Kooperation mit der Regierung ihre Position behaupten konnten. Regierungsvertreter bzw. Mitglieder der Königsfamilie hätten um ihrer eigenen Person willen wie Murids *iḥtirām* („Respekt") für die Pirs gezeigt, um sich als gute Muslime darzustellen. Man könne diese Art der Sufik als „Herrscher-*taṣawwuf*" (Zitat: *taṣawwuf-e darbār*) bezeichnen. Informant 3 - Politologe aus Kābul - verwendet für die Strategie des sich gegenseitig Protegierens den Begriff „offizielle Sufik" (pers. *taṣawwuf-e rasmī*). Informant 38 - ein emeritierter pakistanischer Islamwissenschaftler - meint, daß Familien wie die Mudjaddidīs und Gīlānīs ausschließlich für die diesseitige Welt und die mit dieser verbundenen politischen und gesellschaftlichen Macht und Vorteilen lebten; er bezeichnet sie deshalb als „spiritual mafia". Sicherlich kann diesen beiden Familien der Vorwurf des Pirismus gemacht werden, wobei einzelnen Familienmitgliedern ihre aufrichtige Religiosität nicht abgesprochen werden soll.

Die beiden Familien stehen für einen ganzen bestimmten Bereich der in diesem Jahrhundert in Afghanistan gelebten Mystik: den der mit der Frage nach Macht verbundenen Schnittstelle zwischen Spiritualität und Politik, wie er in Kapitel I.B. nachgezeichnet wird. Daß im Westen diese beiden Familien als alleinige oder zumindestens zentrale Vertreter der islamischen Mystik Afghanistans angesehen worden sind und zu Teilen weiterhin angesehen werden, ist ein Mißstand bzw. ein Forschungsdefizit, dem mit dieser Arbeit begegnet werden soll. Wahrscheinlich ist dieser in der Kolonialzeit begründet sowie dem darauf folgenden machtpolitischen Ungleichgewicht zwischen der westlichen Welt und der vormals kolonialisierten Welt. Afghanistan war nicht, wie andere

[122] S. Kapitel III.B. „Neuformierungen sufischer Strukturen".

Länder der Region, z. B. Indien, vollends kolonialisiert und nur zeitweilig außenpolitisch von den Briten abhängig. Deswegen haben ausländische Mächte immer wieder Figuren gesucht, die sie verdeckt im Land für sich funktionalisieren konnten. So ist die Rolle der Mudjaddidīs und ihrer Verbindungen zu den Briten bei dem Sturz König Amānullāhs bis jetzt nicht eindeutig geklärt worden. Der Verdacht drängt sich jedoch auf, daß sie als Strohmänner gedient haben, wie Informant 11 - einer der Köpfe der Verfassung von 1964 - es behauptet.[123]

Hier wird die These vertreten, daß eine Fortsetzung einer solchen Funktionalisierung in Verbindung mit eigenen politischen Ambitionen der offiziellen Vertreter der Sufik in der Position der beiden Familien nach 1978/79 zu sehen ist: Sie konnten Führungsrollen im Spektrum der Peshāwar-Organisationen übernehmen, indem sie an ihre traditionell guten Außenkontakte anknüpften. Im Widerstandskampf gegen die afghanischen Regierungstruppen und die sowjetischen Invasoren erhielten sie Unterstützung und Waffen. Aus westlicher Sicht erfüllten sie eine Aufgabe im Sinne der Durchsetzung eigener Interessen, in diesem Fall Krieg gegen die UdSSR und das von dieser propagierte System des Kommunismus zu führen. Daraus folgt, daß diejenigen, die abwechselnd für die Regierung oder für die Außenwelt agieren bzw. von diesen genutzt werden, sowohl von den afghanischen staatstragenden Kräften vor 1978/79 als auch von den Unterhändlern westlicher Interessen als die zentralen Vertreter der Sufik erachtet und dargestellt werden.[124]

Die Familie des **Pīr-e Gīlānī**, Bruder des im Ḥidjāz lebenden Qādirī Oberhauptes Naqīb Ṣāḥib, kam Anfang des 20. Jahrhunderts auf Einladung König Ḥabībullāhs nach Afghanistan. Sie ließ sich in der Provinz Nangarhār nieder.[125] Die Familiengrabstätte befindet sich in Djalālābād, sie ist bisher durch den Krieg nicht zerstört worden (Stand 9/95). Die ursprünglich aus Baghdād stammende Gīlānī-Familie hat auf der Basis von Eheschließungen enge Beziehungen zur afghanischen Königsfamilie etablieren können.[126] Informant 4, Enkel des Anfang des 20. Jahrhundert eingewanderten Pirs und Neffe des seit 1947 amtierenden Pīr Sayyid Aḥmad Gīlānī, berichtet, daß in der Königszeit die Gīlānī-Brüder Mitglied der *louye djirge* waren. Immer, wenn ausländische Gäste zu Besuch kamen, wurden sie zu den offiziellen Festlichkeiten als religiöse Vertreter eingeladen. Sayyid Aḥmad Gīlānī war ein religiöser Berater Ẓāhir Shāhs.[127] Die Nähe zwischen der Regierung und politischen Zentralmacht und der Familie wurde also von beiden Seiten bewußt gepflegt.

Aufgrund der engen Familienbande zur pashtūnischen Königsfamilie ist es für Informant 4 auch kein Widerspruch, seine Familie gleichzeitig als Pashtūnen und *sādāt*, d. h. ursprünglich Araber, zu bezeichnen. Als Prophetenabkommen und als Pirs verfügen sie

---

[123] S. Kapitel I.B. „Afghanistan im Spannungsfeld zwischen Tradition und Moderne".
[124] S. Kapitel III.B. „Offizielle Sufik und der Widerstand".
[125] S. Kapitel I.A. „In Afghanistan präsente Orden".
[126] Nach Nyrop/Seekins haben Gīlānis mehr blaues Blut als Mudjaddidīs (1986:281).
Der heute als Pir fungierende Sayyid Aḥmad Gīlānī hat beispielsweise 1952 mit der Kusine von König Ẓāhir Shāh - nach anderen Angaben einer Enkelin Ḥabībullahs - eine Pashtūnin aus dem Stamm der Dorrānī-Muḥammadzay geheiratet.
[127] Vgl. Pohly (1992:178).

über doppelte religiöse Autorität. Die Nachfolge des Pirs erfolgt in erblicher Deszendenz, wobei diese nicht unbedingt vom Vater auf den Sohn, sondern auch auf einen Neffen oder anderen männlichen Verwandten übertragen werden kann. So ist auch nicht geklärt, wer - wenn überhaupt jemand - Pīr Sayyid Aḥmad als spirituelles Oberhaupt folgen wird.
Die Familie hatte laut Informant 39, Pīr Sayyid Aḥmad Gīlānī selbst, allezeit gute Beziehungen zur Mudjaddidī-Familie. Seinen Angaben nach haben Naqshbandīya und Qādirīya in Afghanistan friedlich nebeneinander existiert; es entschieden „traditionelle Familienkontakte" (*irtibāt-e sunnati-ye fāmīl*) darüber, wer Murid welches Sufi-Ordens war. Der Pir unterwies seine Murids nicht bei deren religiöser Ausbildung. Für diesen Bereich wurden Religionsgelehrte engagiert, obwohl Pīr Sayyid Aḥmad Gīlānī nach seinen eigenen Angaben an der Kābuler Universität islamisches Recht studiert hat. Über die Gründe, warum er nicht selbst unterrichtete, liegen keine Informationen vor.

Vor dem Krieg hatte die Gīlānī-Familie, obwohl - wie die Mudjaddidīs - nicht einzige Repräsentanten ihres Ordens, in vielen Teilen Afghanistans Vertretungen. Die Mehrheit ihrer Anhänger waren Pashtūnen und lebten im Südosten des Landes. In Kābul hatte der Pir einen Konvent und eine Armenküche (*langar*), in der es nach Informant 4 jeden Tag drei Mahlzeiten gab und jeweils 50 bis 100 Menschen beköstigt wurden. Morgens hatte der Pir im *darbār* (pers., wörtlich übersetzt „Audienz-, Residenzort des Monarchen") Empfangszeit bzw. Sprechstunde, in der Menschen mit ihren Krankheiten, Problemen und Wünschen zu ihm kamen. Von den Murids erhielt er Geschenke wie Holz, Öl und Nahrungsmittel, aber zu Teilen auch Land und Geld. Mit diesen Spenden habe er, so Pīr-e Gīlānī, den Konvent und die Armenküche betrieben, die praktisch als Wohlfahrtsstation gedient hätten.

Außerhalb Kābuls hatte der Pir Kalifen, die für ihn Konvent und Armenküche unterhielten. So war der Konvent namens Ghauth Ṣāḥib in Ghaznī sehr groß, Kalif war Sayyid 'Abbās Āghā, den Informant 10 (Student) als „richtigen Sufi" (*yek ṣūfī-ye aṣl*) bezeichnet; die Murids habe er in einer ausgesprochen religiösen Schule die Grundlagen der Sufik gelehrt. Nach Informant 19, Murid Pīr-e Gīlānīs, hatte die Initiationskette von Pīr-e Gīlānī insgesamt an 28 Orten Vertretungen.
Dieser in Ghaznī geborene Murid berichtet, daß er seit 40 Jahren im Dienst der Familie stehe und bereits sein Vater und Großvater Murids der Familie gewesen seien. Er nennt sich Ghulām-e Ghauth-e al-'Aẓam Dastgīr, nach dem Gründer der Qādirīya und dem obersten aller islamischen Heiligen[128], und bezeichnet es als eine ehrenwerte Aufgabe, ein Murid zu sein, die ihre eigene Philosophie habe. Zu seinen Pflichten gehöre die Bewirtung anderer Murids und Gäste des Pirs und dessen Familienangehöriger. Er arbeitet ganztags für die Gīlānī-Familie, die dafür den Lebensunterhalt für seine Familie und ihn bestreitet. An diesem Beispiel eines Murids zeigt sich, daß die Pir-Murid Beziehungen einen fundamentalen Baustein in religiös-sozialen Netzwerken bilden.

[128] S. Kapitel I.A. „In Afghanistan präsente Orden".

Informantin 1 - ehemalige Ministeriumsmitarbeiterin - erzählt, wie Geschichten über Pīr-e Gīlānī im Umlauf seien, nach denen dieser hellsehen bzw. Wunder bewirken könne. Dieses funktioniere so: Komme beispielsweise ein Gast zum Pir zu Besuch, der bereits vor dem *darbār* seine Geschenke abgegeben habe, so signalisierten Murids dem Pir, was dieser mitgebracht habe. Ein Schaf stehe für Murid A, eine Ziege für B, eine Ladung Holz für C usw.; je nachdem, welcher Murid den Gast dann zum Pir geleite, wüßte dieser über das Geschenk Bescheid und würde sich sogleich für dieses ausdrücklich bedanken, was ihm in Anbetracht seiner vermeintlich prophetischen Fähigkeiten große Bewunderung einbringe.[129]

In Anbetracht des allgemein von Afghanen und von Informanten 3 (Politologe), 10 (Student) und 11 (Politiker) explizit beschriebenen luxuriösen Lebensstils der erweiterten Gīlānī-Familie vor dem Krieg - welcher sich nach 1978/79 nicht geändert, im Gegenteil vielleicht zunächst sogar noch gesteigert hat - , ist starke Skepsis gegenüber den religiös-sozialen Zielen des Pirs bzw. dessen erblicher spiritueller Deszendenz angebracht. Diese wird verstärkt durch die engen Kontakte zu den staatstragenden Kräften und durch die Tatsache, daß das offizielle spirituelle Oberhaupt vor dem Krieg die alleinige Vertretung für die Automarke Peugeot in Kābul hatte, was er den guten Beziehungen der Familie verdankte und eine beträchtliche Finanzquelle bedeutete.[130] Auf der anderen Seite ist anzumerken, daß Pīr-e Gīlānī im mit der Autorin geführten Interview als erstes äußerte, daß er gehört habe, daß diese über *taṣawwuf* in Afghanistan forsche, er aber kein Sufi sei, sondern die Menschen ihn dazu machten. Von dieser Tatsache allerdings haben sowohl er als auch sein Umfeld, das heißt seine Familie und die engsten Vertrauten, in materieller und gesellschaftspolitischer Hinsicht profitieren können. Abgesehen davon, vermochten sie zweifellos, Gläubigen in Notsituationen durch Rat, materielle Unterstützung und psychische Entlastung zur Seite zu stehen.

Wie in Kapitel I.A. „In Afghanistan präsente Orden" dargestellt, bildet die **Mudjaddidī**-Familie aus Kābul, die die Familie von Ḥaḍrat-e Shūr Bazar genannt wird, einen Zweig der Abkommen von Aḥmad Sirhindī (+ 1624).[131] Neun Generationen nach dem Gründer des Mudjaddidīya-Zweiges lebte Ende des 19. Jahrhunderts Ḥaḍrat Qayyūm Djān Ṣāḥib, der drei Söhne hatte: Fāḍl Muḥammad (+ 1925), genannt Shāh Āghā und von Amānullāh mit dem Ehrentitel *nūr al-mashāyikh* bedacht, Fāḍl 'Umar (+ 1960), genannt Shīr Āghā, *shams al-mashāyikh* betitelt, und Muḥammad Ṣādiq, Gul Āghā genannt.[132] Zunächst war der erste Sohn Ḥaḍrat-e Shūr Bazar, Synonym für *pīr-e ṭarīqa*,

---

[129] Arney bemerkt, daß Pīr-e Gīlānī, „... allowed the water in which he washed his feet to be distributed to the sick." (o. J.:47).

[130] Rubin: „When the royal family bestowed the Peugeot dealership in Kābul upon Gailani, one of the principal sources of his wealth became royally guaranteed monopoly profits on sales of an imported luxury good to the elite in Kābul, who in turn lived mainly off the circulation of foreign aid and a few export commodities. The Gailani family was thus economically and maritally tied to the Kābul elite of the old regime." (1995:203).

[131] Shūr Bazar war ein Teil der Kābuler Altstadt, der im Krieg nach 1992 vollkommen zerstört worden ist. Mudjaddidīs waren in den 60er Jahren nach West-Kābul in ein geräumiges Viertel namens Qal'e-ye Djawād gezogen, wurden aber weiter Familie Ḥaḍrat-e Shūr Bazar genannt (vgl. Wakil 1995:9).

[132] Zu diesen, s. Kapitel I.B. „Afghanistan im Spannungsfeld zwischen Tradition und Moderne". Khalīl beschreibt die Gräber von *shams al-mashāyikh* (1339 h.:102f.) und *nūr al-mashāyikh* (1339 h.:243ff.) in Kābul.

von 1925 bis 1960 füllte der zweite Sohn diese Position aus. Die jeweiligen Söhne dieser beiden, nämlich Ma'ṣūm und Muḥammad Ibrāhīm, sowie deren Söhne Ṣibghatullāh und Muḥammad Ismā'īl standen in Konkurrenz um den Pir-Titel der Familie.[133] Bis 1978 war Muḥammad Ismā'īl Ḥaḍrat-e Shūr Bazar. Er und sein Sohn wurden, wie viele weitere, vor allem männliche Familienmitglieder, 1978 von Anhängern des kommunistischen Regimes umgebracht. Daraufhin hat Ṣibghatullāh den Familienvorsitz übernommen; er wird Ḥaḍrat-e Shūr Bazar genannt, ohne jedoch die Position des spirituellen Oberhauptes der Familie, d. h. *pīr-e ṭarīqa*, für sich in Anspruch zu nehmen.

Seit der Staatsgründung Afghanistans stand die Mudjaddidī-Familie in engem Kontakt zum Königshaus, sie bildete mehr als andere religiöse Vertreter aufgrund ihrer eigenen politischen Ambitionen kontinuierlich einen Machtfaktor in der afghanischen Geschichte. Als Fāḍl 'Umar unter Nādir Shāh Justizminister wurde, war er damit der erste Pir in einer bürokratischen Funktion. Ansonsten hatten bis dato von den religiösen Vertretern immer nur Religionsgelehrte Regierungsaufgaben übernommen. Die in Bezug auf die Glaubwürdigkeit des Pirs interessante Frage, inwiefern seine Murids diese Funktion zu der Zeit als für einen spirituellen Führer für würdig hielten, läßt sich im nachhinein nicht beantworten. Die Übernahme eines Regierungsamtes zeigt gleichwohl, daß es dem damaligen Ḥaḍrat-e Shūr Bazar einerseits um Einflußnahme ging, um die religiöse Grundlage des Staates zu sichern - wie dies bei der Krönung und dem Sturz Amānullāhs zumindestens der Rhetorik nach der Fall war -, andererseits aber eindeutig auch um die eigene Macht. Fāḍl 'Umar hatte nur den ersten Schritt getan: Aus seiner Familie folgten ihm viele als Senatoren und in anderen Positionen unter den Königen Nādir und Ẓāhir Shāh.[134] Daß Ṣibghatullāh Mudjaddidī, der unter Ministerpräsident Dāwud im Gefängnis gesessen hatte und sich bis 1978 im dänischen Exil aufhielt, 1992 zum Interimspräsidenten Afghanistans wurde, knüpft zwar an diesen Weg an, muß aber auch im Kontext der grundlegend veränderten Situation gesehen werden, in dem sich das Land durch den Krieg befindet.[135]

Nicht nur die Übernahme von Positionen in der Regierung, sondern auch Heiratsverbindungen mit der königlichen Familie und die Annahme von Geschenken wie Landgüter hatte die Mudjaddidī-Familie eng an das Königshaus gebunden und sie abhängig gemacht.[136] In dieser Beziehung haben beide Seiten versucht, von der jeweils anderen Vorteile zu erlangen, die einen in Form von religiöser Legitimation, die anderen in Gestalt politischer Macht.

Die Inhaber der Position des Ḥaḍrat-e Shūr Bazar hatten ein gesellschaftlich hohes Prestige aufgrund ihrer mehrfachen religiösen Autorität: Das spirituelle Amt des Pirs und der Titel *ḥaḍrat* („Hoheit") wurden patrilinear in der Familie vererbt. Zudem hatte der jeweilige *pīr-e ṭarīqa* auch als Gelehrter religiöse Bildung erlangt. Als Abkommen von Sirhindī, welches ihnen zusätzlich zu Ansehen verhalf, und damit orthopraxe sufische

---

[133] Vgl. Edwards (1987:3f.).
[134] Vgl. Olesen (1995:185ff.).
[135] Zu Ṣibghatullāh Mudjaddidī, s. Kapitel III.B. „Offizielle Sufik und der Widerstand".
[136] Adamec (1975) verdeutlicht mit den Stammbäumen der Mudjaddidī-Familie in Afghanistan die engen Verbindungen an das Königshaus, geknüpft durch Ehen mit pashtūnischen Frauen.

Vertreter, bildeten sie gewissermaßen eine Brücke zwischen dem mystischen Bereich und den Religionsgelehrten. Ein Großteil ihrer spirituellen Kalifen waren in Personalunion Religionsgelehrte, und Mudjaddidīs selbst eröffneten Madrasen. Die größte ihrer religiösen Schulen, wenn nicht die größte überhaupt in Afghanistan, befand sich bei Ghaznī, eine andere in Shūr Bazar selbst.[137]

Hinsichtlich ihrer Einbindung in die afghanische Gesellschaft spielte bei der Mudjaddidī-Familie, noch stärker als bei den Gīlānīs, eine Rolle, daß sie von außerhalb, aus Indien, in das Land gekommen waren. Sie standen somit in der Geschichte außerhalb ethnischer Strukturen und bildeten einen eigenständigen *qaum*.[138] In das Beziehungsgeflecht ethnischer Identitäten waren sie nur über Heiratsverbindungen - wie zum pashtūnischen Königshaus - affiliert. Edwards schließt daraus, daß auch die Gruppe ihrer Murids sehr heterogen gewesen sein muß:

> „In the entire country, they represented the only group which had - or which could develop - horizontal linkages between the separate tribal and ethnolinguistic groups .... ." (1987:20)

Dennoch scheinen ihre Murids hauptsächlich Pashtūnen gewesen zu sein, was sich in der Zusammensetzung der unter Ṣibghatullāh Mudjaddidī gegründeten sogenannten Peshāwar-Organisation nach 1979 widerspiegelt.[139]

Intellektuelle Vertreter der Sufik

Unter einem intellektuellen Vertreter der Sufik soll hier ein Typus verstanden werden, der sich auf einer geistigen Ebene mystischen Ideen und Idealen annähert und sich mit ihnen auseinandersetzt. Der Weg des intellektuellen Vertreters der islamischen Mystik besteht normalerweise in der Beschäftigung mit schriftlichen Quellen, wie Sufi-Handbüchern und mystischer Poesie. Er erschließt sich die mystische Annäherung an Gott über eine geistige und möglicherweise auch wissenschaftliche Auseinandersetzung, welche jedoch religiöse Gefühle keineswegs ausschließen muß. Nur ist das Vorgehen ein anderes als z. B. das eines Murids, der sich auf seinen Pir konzentriert und in diesem einen zu verehrenden Menschen sieht, der für ihn als Mediator zu Gott und als Segenskraft-Spender fungiert. Beide, Intellektueller und Murid, können jedoch einem Murshid auf dem sufischen Pfad zu Gott folgen. Intellektueller ist in diesem Zusammenhang nicht in einem politischen Sinn, als Angehöriger der Intelligenz, der Sozialkritik übt, zu begreifen.
Der intellektuelle Vertreter der Sufik wird nicht zwingend von seinen Mitmenschen als religiöser oder sufischer Vertreter erkannt, weil er nicht unmittelbar eine religiöse Funktion ausübt, die für andere dienlich ist. Auch setzt er seine Kenntnisse über die Sufik nicht unbedingt äußerlich ersichtlich in sein Alltagsleben um, wie die Mehrzahl der heteropraxen und offiziellen Vertreter dieses tun. Heteropraxe Vertreter beispiels-

---

[137] S. Kapitel I.B. „Monarchie und Konstitutionalismus".
[138] Dies wird je nach politischen Gegebenheiten positive bzw. negative Auswirkungen gehabt haben und müßte in Bezug auf einzelne politisch-religiöse Ereignisse untersucht werden.
[139] S Kapitel III.B. „Offizielle Sufik und der Widerstand".

weise haben insofern eine Funktion für Glaubensgenossen, als sie Träger von Segenskraft sind und mit der Sufik assoziierten Handlungen wie der Betreuung von Heiligengräbern nachgehen. Pirs und somit auch die offiziellen Vertreter der Sufik fungieren idealerweise als mystische Lehrer oder auch nur als Mediatoren, die aufgrund ihrer spirituellen Autorität Träger von Segenskraft sind. Intellektuelle Vertreter der Sufik aber üben ihre religiöse Funktion auf indirekte Weise aus, indem sie sich auf wissenschaftlicher oder literarischer Ebene mit *taṣawwuf* auseinandersetzen.

Intellektuelle Vertreter der Sufik sind nicht als geschlossene Gruppe zu betrachten, dergestalt, daß sie bewußt über ein Gruppenselbstverständnis bzw. eine gemeinsame soziale Identität verfügen; es handelt sich bei der Bezeichnung „Intellektuelle Vertreter der Sufik" vielmehr um einen Terminus aus etischer Sicht. Ihre Abgrenzung zu anderen Vertretern erfolgt durch die ihnen eigene Art der religiösen Auseinandersetzung mit *taṣawwuf*. Zwischen intellektuellen und weiteren sufischen Vertretern gibt es Übereinstimmungen in ihrem Weg der Annäherung und den Praktiken; es bestehen Schnittmengen: So sind gerade unter heteropraxen Vertretern, die auch äußerlich ihr Leben auf die jenseitige Welt ausrichten - zwar sicherlich in der Minderheit -, Menschen zu finden, die sich bewußt mit historischen und poetischen Texten über die Sufik beschäftigen. Als ein Beispiel diene Informant 32, der von Mitmenschen und sich selbst als Malang bezeichnet wird und dem sie mit einer Mischung aus Mißachtung wegen seines auffälligen und vernachlässigten Äußeren und aus Respekt angesichts seines Daseins als „Gottesmensch" (*mard-e khodā*) begegnen. Er selbst bezeichnet sich als Kalif. Im Interview mit ihm stellt sich heraus, daß er über hervorragende Kenntnis der historischen Wurzeln, der idealtypischen Vorstellungen und der Poesie der Sufik verfügt.

Da es nicht sinnvoll erscheint, einzelne Personen herauszugreifen, weil intellektuelle Vertreter der Sufik nicht direkt als religiöse Funktionäre tätig sind, sei an dieser Stelle auf Kapitel II.C. „Poetische Zirkel" und „Wissenschaft und Sufik" verwiesen, um anhand exemplarischer sufischer Handlungen ihre Annäherung an die Sufik und ihre Einbindung in deren Strukturen deutlich zu machen.

Orden

Sufische Vertreter und weitere mystisch orientierte Gläubige sehen die Zugehörigkeit zu einem Orden nicht erkennbar als primäre Bedeutung für ihre sufische Identität an. Vielmehr ist die Anbindung an Persönlichkeiten aus dem mystischen Bereich oder an bestimmte sufische Praktiken und Handlungen identitätsstiftend. Murids beantworten die Frage nach ihrer mystischen Assoziation nicht mit der Nennung eines Orden, sondern mit dem Namen ihres Pirs bzw. dessen Initiationskette. Informant 12 beispielsweise nennt den Namen seines früher in der Nähe von Djalālābād lebenden Pirs und fügt hinzu: „Ich glaube, daß dieser Qādirī ist". (Zitat: *fekr mikonam ke u qādirī ast.*)[140] Die

[140] Sikorski über seine Erfahrungen mit sufischen Vertretern in Herāt: „The men I saw did not know which order they themselves followed, which is not unusual - the name of their holy patron or pir would suffice." (1990:210).

Beantwortung der Frage nach der Ordenszugehörigkeit wird erschwert durch die häufigen Mehrfachinitiationen, vor allem seitens der Pirs. Ferner befassen sich afghanische Historiker und Religionswissenschaftler nur äußerst peripher mit dem Thema der Orden. Aus diesen Kriterien wird die These abgeleitet, daß es in Afghanistan keine integrative *ṭarīqa*-Identität gibt. Dies steht im Gegensatz zur aus den arabisch-islamischen Ländern bekannten Zugehörigkeit zu einem sufischen Orden als einem wichtigen Identitätsfaktor eines mit der Sufik assoziierten Gläubigen.

Vor diesem Hintergrund ist es weder sinnvoll noch möglich, Fragen wie die nach einer Konkurrenz zwischen den Sufi-Orden zu diskutieren. Obwohl diese in der Vergangenheit auch in dieser Region eine Rolle gespielt hat, wie wir in Kapitel I.A. „In Afghanistan präsente Orden" gesehen haben, ergibt sich aus den Aussagen der Informanten auf die Frage nach einer bewußten Initiierung in einen Orden vielmehr das Bild, daß die regionale und familiäre soziale Identität, nicht aber die bewußte Auseinandersetzung mit den Unterschieden in der Lehre zwischen den Orden entscheidend für eine Anbindung war: In der überwiegenden Zahl waren vielmehr traditionelle Familienkontakte wichtig. Folgendes Antwortmuster kann festgestellt werden: 'Mein Vater war bereits Naqshbandī (bzw. Qādirī, Chishtī, Suhrawardī oder auch mehrfach initiiert), deshalb bin ich dies auch geworden.' Oder aber in einem bestimmten Gebiet war ein bestimmter Pir besonders populär und konnte viele Anhänger rekrutieren; zu welchem Sufi-Orden er gehörte, war nicht von zentraler Bedeutung.

Als die grundlegende - wohl weil bisher einzige Forschung - über die Struktur der Sufik in Afghanistan wird immer wieder Roy (1986) zitiert. Die These von Roy zu den afghanischen mystischen Orden wird aufgrund der häufigen Rekrutierung auf sie an dieser Stelle referiert, obwohl sie die sufischen Strukturen in Afghanistan nur verzerrt und sehr vereinfacht wiedergibt. Seiner Ansicht nach lassen sich in Afghanistan grundsätzlich zwei Formen der islamischen Mystik, die der orthodoxen und die der marabutischen, unterscheiden. Bei der orthodoxen Form ist ein Pir gleichzeitig ein Religionsgelehrter; ein Murid wird nach seiner Initiation, also einer Prüfung durch den Lehrer auf seine Eignung, Mitglied in einem Orden, der sich als spirituelle Gemeinschaft versteht. Diese kann sogar, vor allem bei der Naqshbandīya, aber auch bei Qādirīya und Chishtīya, als *qaum* gelten. Ansonsten stehen die Murids weiter im gesellschaftlichen Leben, indem sie arbeiten, eine Familie haben etc.. Roy schreibt über die orthodoxen Orden:

> „These have become established in the north and recruit members from the traditionalist and cultured bourgeoisie, from small craftsmen and officials as well as peasants living around the great cultural centres such as Herāt, Kābul, Maymana and Mazar-i Sharif." (1986:40)

Bei der marabutischen Form ist ihm zufolge ein Clan oder ein Stamm in kollektiver Anhängerschaft an eine Pir-Familie gebunden, die in erblicher Deszendenz Segenskraft weitergibt. Diese Pirs lehren nicht und sind keine Religionsgelehrte, sondern fungieren als Heiler und spenden Segenskraft. Ihre Anhänger nennen sich eher *mukhliṣ* als Murid, ihre rituelle Praktik besteht im jährlichen Besuch des Pirs, dem sie Geschenke bringen und Verehrung zollen, während er ihnen Gastfreundschaft und spirituellen Schutz gewährt. An die Stelle einer Lehrer-Schüler Beziehung ist die Verehrung des Pirs getreten, die einhergeht mit einem Patron-Klientel ähnlichen Verhältnis. Diese Form stellt

Roy besonders in pashtūnischen Gebieten, dort bei Nomaden und unter den Anhängern der Gīlānī-Familie fest. Für Roy besteht eine klare Unterteilung in orthodoxe Sufi-Orden in non-tribalen Gebieten, vor allem im Norden des Landes, und in marabutische Sufi-Orden in tribalen Gegenden, wobei die orthodoxe Form seiner Meinung nach überwiegt.[141]

Roys Analyse enthält zwei Probleme: Zum einen wird die Rolle der Orden überbetont, was nicht zuletzt an der Übertragung des arabisch-islamischen Bildes in diese Region liegen dürfte. Zum anderen wird aus etischer Sicht der Versuch unternommen, eine Kategorisierung vorzunehmen, die, zumindestens in dieser verkürzten Form, einen falschen Eindruck enstehen läßt.[142] Vor allem bei der marabutischen Form vermischen sich eindeutig Handlungen wie der Besuch von Gräbern etc. mit einer vermeintlich im Zentrum stehenden Anbindung an einen Pir, welche gar nicht existent sein muß. Zudem trägt auch Roy maßgeblich dazu bei, die Familien Gīlānī und Mudjaddidī zu den zentralen Personen des mystischen Lebens Afghanistans zu stilisieren, was oben bereits kritisiert worden ist. Problematisch an dieser Unterteilung ist ferner, daß sie in der Sekundärliteratur immer wieder übernommen wird[143], ohne sie zu diskutieren oder zu überprüfen, was in Anbetracht des ihr zugrunde liegenden geringen empirischen Materials durchaus sinnvoll erschiene.[144]

Mit der Sufik assoziierte Gruppen

An Beinamen von etlichen Persönlichkeiten in der Geschichte der Sufik läßt sich ablesen, daß diese Handwerker waren, Bahā' ad-Dīn Naqshband, der Gründer der Naqshbandīya, beispielsweise war Sticker bzw. Steingraveur.[145] Viele Handwerker waren Mitglieder mystischer Orden, und so bestanden enge Beziehungen zwischen den Sufi-Orden und den Gilden bzw. Zunftorganisationen (arab./pers. *ṣinf*, Pl. *aṣnāf*).[146] Eine Verbindung zwischen ihnen wurde auch durch einen Verhaltens- und Ehrenkodex (pers. *fotowwat*) gebildet, der sich aus den Idealen der Ritterlichkeit, Freigebigkeit, Unabhängigkeit, Mannhaftigkeit und Großmut zusammensetzte. *Fotowwat* leitet sich

[141] Roy: „It is possible to find forms of Maraboutism in the tribal areas of Afghanistan, but the form of Sufism which predominates in that country is fundamentalist by tradition, just as it is in the Indian subcontinent... ." (1986:6).

[142] Roy selbst einschränkend hierzu: „...the sharp contrast made above between orthodox and Maraboutic brotherhoods should, in reality, be seen as two poles between which there exist innumerable permutations." (1986:41).

[143] Als jüngste Beispiele für die Übernahme von Roys These seien Olesen (1995) und Rubin (1995) genannt.

[144] Auch Utas, der Feldforschungen zu den Konventen in Afghanistan durchgeführt hat, kritisiert die von Roy getroffene Dichotomie in orthodoxe und marabutische Sufik, die seiner Meinung nach ihre Erklärung eher in der Geschichte als in der Realität hat (1988:99ff.). Ihm war es nirgendwo möglich, zwischen diesen beiden Typen zu unterscheiden. Der orthodox-spirituelle Typus sei zudem eine Anleihe aus dem nordafrikanischen Kontext. Ferner schreibt er: „The case of the Mujaddidi and Gailani families, on whom Roy bases much of his argument, is very special, since they are quite newcomers to this region ... ." (1988:101).

[145] Vgl. Frembgen (1993:24).

[146] Olesen: "However, the precise relationship between the Afghan craft guilds and the Sufi orders is unclear..." (1994:55) Zu diesem Thema müssen weitere Untersuchungen angestellt werden.

von dem arabischen Begriff *fatā'* - edler junger Mann - ab, dessen Prototyp der Kalif 'Alī ist.[147] Ferner hatten viele Zünfte einen Patron, welcher der Legende nach das Handwerk aufgrund einer Eingebung begründet hatte und eine Person mit enger religiöser, wenn nicht sogar sufischer Affiliation war. Dieser Patron wurde Pir genannt und von den Zunftmitgliedern verehrt, vom Patron wurde das Handwerk via initiierte Meister weitervermittelt und getragen. Handwerker derselben Gilde nannten sich *hampīr* (pers.), d. h. denselben Pir verehrend. Angebunden an jedes Handwerk und jeden Pir war eine religiöse Schrift (arab./pers. *risāla*), die den professionellen Code festlegte und das Handwerk religiös legitimierte. Die Hierarchie der Pirs war häufig umgekehrt proportional zum Status der Berufe, so daß beispielsweise das gesellschaftlich niedrig angesehene Handwerk des Friseurs in Salmān-e Fārsī[148] einen Patron hohen religiös-mythischen Prestiges hat.[149]

In der Tradition der Gilden, der Orden und somit des Ehrenkodexes, stehen auch die *'ayyārān* und *djawānmardān*, über deren Existenz in Afghanistan in der jüngsten Zeit keine gesicherten Informationen vorhanden sind.[150] Nicht zuletzt in den Interviews wurde jedoch deutlich, daß die Erinnerung an sie unter Afghanen sehr lebendig ist. Die Mitglieder dieser Gruppen wurden in Kābul und in Herāt *kākā*, in Qandahār *kākā* und *pāy lūch* („Nacktfüßige") genannt. Nach Informant 25 - Journalist und Schriftsteller - gehen die *djawānmardān* und *'ayyārān* in Afghanistan auch auf das Erbe von Bāyazīd Anṣārī zurück.[151] Sie waren anti-kolonial und gegen Ausbeutung von Menschen, fühlten sich gewissermaßen als „Gesellschaftspolizei" (*negahbān-e idjtimā'ī*), haben Armen geholfen und Reichen das Geld abgenommen. Dazu gehörte aber nach Informant 51 (Händler aus der NWFP) auch, daß sie sich ihr eigenes Essen nicht nur erbettelten, sondern geradezu erpreßten. Ḥabībī berichtet, daß eine Degeneration zu beobachten sei: Hätten in der Frühzeit soziale und moralische Prinzipien im Vordergrund gestanden, so seien diese in Vagabundismus und Straßenräuberei umgeschlagen.[152] Äußerliche Erkennungsmerkmale der *djawānmardān* und *'ayyārān* waren, daß sie Haschisch rauchten, keinen Bart und zumeist Sandalen (*chaplī*) trugen. Teil ihres Initiationsritus war, so Informant 25, zumindestens in Qandahār, barfuß über ein Feuer zu gehen nach der Devise: Wenn man die materielle Seite des Lebens nicht wichtig erachtet, dann verbrennt man sich auch nicht! Neben den Sufi-Orden bildeten sie eine eigenständige Gruppe, noch vor etwa 100 Jahren - nach Ḥabībī noch vor 50 Jahren - soll nach seinen Angaben in Kābul eine Gemeinschaft namens *kākāhā-ye kābul* entstanden sein.[153]

---

[147] *Djawānmard* ist die persische Entsprechung zu *fatā'*.
Olesen: „The concept of futuwwa not only contained a chivalrous challenge to be truly noble and brave but held the (Sufic) promise of *ma'rifa* (the intuitive knowledge of God) in the perfection of one's craft." (1994:52).

[148] Er soll der Legende nach einer der ersten zum Islam konvertierten Perser seien, der zudem die erste rituelle Rasur des Propheten durchgeführt haben soll.
Weitere Beispiele: Dāwud ist Pir der Metallarbeiter (Olesen 1994:280). Imām Dja'far ist Pir der Seilmacher (Centlivres 1972:171).

[149] Vgl. Centlivres (1972:163ff.).

[150] Das Wort *'ayyār* wird im Lexikon als Vagabund und Betrüger übersetzt, *djawānmard* als edel oder als Jüngling (Junker/Alavi 1343 h.). Vergleiche hinken bekanntlich, in ihrer historischen Bedeutung jedoch erinnern *'ayyār* und *djawānmard* stark an den legendären Robin Hood.

[151] S. Kapitel I.A. „Roushanīya".

[152] Vgl. Ḥabībī (1351/1973:5).

[153] Vgl. Ḥabībī (1351/1973:17).

Zwischen 1975 und 1977 hat die dänische Ethnologin Olesen Feldforschungen bei drei wandernden und vom Handwerk lebenden Gruppen gemacht, von denen zwei im folgenden wegen ihrer bis dato in der Literatur nirgendwo erwähnten historischen Bezüge zur Sufik kurz skizziert werden sollen. Diese Gruppen werden sozial und ökonomisch von der afghanischen Gesellschaft marginalisiert.

Die Muṣallī - wörtlich aus dem Arabischen übersetzt „Betender" - stammen ursprünglich aus Indien, unter ihnen gibt es Persisch- und Pashtūsprecher.[154] Viele arbeiten als Drescher in der Provinz Laghmān, wobei dieser Beruf sehr niedrig angesehen wird - nur Friseure haben einen noch schlechteren Ruf. Zum Ursprung der Muṣallī gibt es keine schriftlichen Quellen, er wird nur in verschiedenen Traditionen oral tradiert. So meinen die Pashtū-sprecher unter ihnen, daß sie ihre Profession von Khwādje Ṣafī Walī, der im Heiligengrab namens *'āsheqān-o-'ārefān* in Kābul begraben ist, geerbt haben. Die Persischsprecher hingegen sagen, sie seien Murids eines gewissen Shams, der in Multān begraben liege. Vor ihrer Rettung durch Shams, der ihnen das Handwerk der Drescher vermittelt hätte, seien sie Diebe gewesen. Obwohl ihre Ursprungslegende besagt, daß sie von einem Pir in ihre Profession initiiert worden sind, waren sie wohl nie Teil einer Gilde. Noch heute bezahlen sie Tribut in Form von Geld, Reis oder Weizen an die Nachkommen bzw. Kalifen von Shams.[155]

Die Shaykh Muḥammadī[156] leben im Norden und Osten des Landes als Hausierer, reichere auch als Händler im Bazar. Unter ihnen gibt es auch Malangs und Fakire, die sich auf den Verkauf von Naturmedizin spezialisiert haben. Im Gegensatz zu den Muṣallī identifizieren sie sich nicht kollektiv über ihren Beruf, sondern vielmehr über ihren in Legenden oral tradierten eponymen Vorfahren Pīr Shaykh Rūḥānī Bābā, der vor 300 bis 400 Jahren in Afghanistan gelebt haben soll. Dieser Ahnherr war ein Prophetenabkomme und ein Malang, der eine mystische Gemeinschaft gegründet haben soll. Die Shaykh Muḥammadī sind als eigener *qaum* zu bezeichnen. Olesen schreibt:

> „What is particularly interesting in connection with Shaykh Ruhani Baba is the fact that membership in his spiritual fraternity became the most significant marker of identity, overshadowing other primordial loyalities and affiliations. The Shaykh Mohammadis explain that it were „the outlaws and runaways" who became devotees, and this, perhaps explains why they sought membership in the spiritual community." (1994:144)

Einige der Shaykh Muḥammadī bezahlten 1976 noch Tribut an die Nachkommen des Shaykh.[157]

---

[154] Vgl. Olesen (1994:57ff.).
Muṣallī hat in Urdū und in Pundjābī die Bedeutung Neomuslim, neu zum Islam Bekehrter.

[155] Bericht einer alten Frau nach Olesen: „... a descendant of Shams *Sahib* comes to Kābul and also to Laghman. His name is Shah Agha, he does the *faqiri*. His father also collected tribute. We pay them as much as we can afford, 30-50 Afs, some 1-1,5 ser at a time. He has other disciples, *murids*, than the Musallis ... ." (1994:70).

[156] Vgl. Olesen (1994:138ff.).

[157] Die dritte von Olesen untersuchte Gruppe sind die Ghorbat, zu denen Siebmacher in Ostafghanistan (Kābul, Ghaznī und Chārikār) und Kābuler Viehhändler gehören (1994:206ff.). Sie stammen aus Persien, sind Schiiten und haben eine eigene Sprache mit dem Namen *Qazulagī*. Auch sie werden in der Gesellschaft aufgrund ihrer fremden Herkunft, ihrer Konfession sowie der unverschleierten und im sichtbaren Arbeitsleben aktiven Frauen diskriminiert. Weil sie sich saisonbedingt auf Wanderschaft befinden, haben sie in jeder der von ihnen besuchten Gegend ein Heiligengrab, die ihre besondere Verehrung genießt.

Frembgen führt zwei weitere Beispiele peripatetischer Gruppen mit mystischer Assoziation in Afghanistan an: Im Norden bei Qaysār in der Faryāb-Provinz lebt eine Gemeinschaft, die sich Ḥaydarī nennen.[158] Als Ḥaydarī und Khāksar bezeichnen sich auch iranische Derwisch-Gruppen, die sich zur *bī-shar'* - Bruderschaft der Qalanderīya zugehörig fühlen, welche ihre Wurzeln nach Pstrusinska in der orthopraxen Suhrawardīya hat.[159] Die Ḥaydarī arbeiten als Eisenschmiede und führen Beschneidungen durch. Im Nordosten des Landes lebt eine kleine Gemeinschaft, die sich Djalālī nennt, auch sie sind Derwische mit Ursprung in der Suhrawardīya. Ihre Beschäftigung ist das Gauklertum, nach Rao arbeiten einige als Musiker und Bärenschausteller, andere als professionelle Bettler.[160] Ursprünglich stammen sie aus Pakistan aus der Region um Derā Ismā'īl Khān und Derā Ghāzī Khān.

Abkommen von Heiligen können nach Informant 38, selbst zugehörig zum pashtūnischen *qaum* der Kākākheyl, eine eigene Gruppe unter den sufischen Vertretern bilden. Sie werden häufig als pers. *pīr-zāde* bzw. *ṣāḥib-zāde* (Nachkommen von Pirs bzw. von „Meistern") bezeichnet, *ṣāḥib* ist eine Ehrfurchts- und Höflichkeitsbezeichnung.[161] Alle Abkommen des Heiligen Kākā Ṣāḥib (+ 1063/1684) - und nicht nur diejenigen, die den Schrein betreuen und verwalten - werden kollektiv als Segenskraft-Träger angesehen.[162] Wie an dem suffigierten *-kheyl* zu erkennen, bilden sie einen eigenen Clan. In der heutigen Zeit gehören zu diesem nach Schätzungen des Informanten 24 - Dozent für Literaturwissenschaften - ca. 50000 Personen. Unter den Pashtūnen genießen sie sehr viel Respekt und sind in der ungeschriebenen Hierarchie pashtūnischer Clans hoch angesehen.

Informant 35, auch ein Abkomme Kākā Ṣāḥibs, der auf Urdu eine Familienchronik des eigentlich Gastīr Gul heißenden Heiligen geschrieben hat, berichtet, daß bereits der pashtūsprachige Dichter Khushḥāl Khān Khattak (+ ca. 1690) ein Murid von Kākā Ṣāḥib war, dessen Grab sich in Noushera (heute in der pakistanischen NWFP) befindet.[163] Kākā Ṣāḥib war einerseits über seinen Vater in die Suhrawardīya initiiert, andererseits war er (nicht offenkundig) *uwaysī*, hatte also seine spirituelle Autorität direkt vom Propheten erhalten.[164]
Zwischen vier seiner Söhne und deren Nachkommen, die auch als Heilige gelten, wurde die Schreinwache aufgeteilt.[165] An jedem Tag ist eine andere Familie an der Reihe, die dafür die Geld- und Sachspenden der Heiligengrab-Besucher erhält; einige der Familien leben von diesen Einnahmen. Der Übersetzer des Interviews 35, selbst ein Kākākheyl,

---

[158] Vgl. Frembgen (1993:84ff.). Ḥaydar war ein Beiname des Kalifen 'Alī (+ 661).
[159] Vgl. Pstrusinska (1986:135ff.).
[160] Vgl. Rao (1986:254ff.), s. auch oben „Heteropraxe Vertreter der Sufik".
[161] Die Bezeichnung *pīr-zāde* ist auch zum Eigennamen geworden, in pakistanischen Telefonbüchern kann man spaltenlang Familien mit diesem Namen finden.
[162] Zu den Schreinwärtern, s. Kapitel II.C. „Besuch der Heiligengräber".
[163] Zu Khushḥāl Khān Khattak, s. Kapitel I.A. „Pashtūsprachige Dichter".
[164] Das Heiligengrab Kākā Ṣāḥibs, das 1980 neu renoviert wurde, befindet sich ca. 1,5 km von ursprünglichem Wohnort des Heiligen entfernt.
[165] Die Grabstätte (*mazār*) seines Sohnes Ḥalīm Gul, der nach Auskunft der Informanten 35 und 38 die einzige authentische Biographie über Kākā Ṣāḥib mit dem Titel *maqāmāt-e quṭbīya*, „Die Stufen in der Annäherung zu Gott vom höchsten Heiligen seiner Zeit", verfaßt haben soll, ist spezialisiert gegen die Besessenheit mit *djinn*, s. Kapitel II.C. „Besuch der Heiligengräber".

merkt an, daß manche Familien - wie z. B. seine eigene - das Geld nicht annähmen, da sie sich einerseits nicht dem Vorwurf des Pirismus aussetzen wollten, andererseits andere Familien ihres *qaum* das Geld für ihren Lebensunterhalt dringend benötigten. Weitere Erlöse aus dem Heiligengrab werden für dessen Unterhaltung und die angeschlossene Armenküche ausgegeben. Der jährliche am 24. des Monats Radjab veranstaltete Todestag (*'urs*) hat sich zu einem großen Volksfest entwickelt, einem wichtigen Wirtschaftsfaktor der Gegend, zu dem nicht nur viele Besucher und heteropraxe Vertreter der Sufik, sondern auch professionelle Schausteller anreisen. Unter anderem ist es dieses Fest, das dem Grab und den Familien der *pīr-zādehā* den Ruf des Pirismus eingehandelt hat. Nicht nur das Amulettschreiben hat während der Feiern Hochkonjunktur, sondern auch der *tabarruk* des Grabes, nämlich Salz, wird zu diesem Anlaß teuer verkauft.

C. Sufische Handlungen

Unter sufischen Handlungen wird hier das zielgerichtete Verhalten von Gläubigen zusammengefaßt, welches in Beziehung zur islamischen Mystik steht. Jeder Orden, jede Schule und jeder einzelne Pir unterweist seine Schüler in verschiedenen sufischen Handlungen, die sie auf dem spirituellen Weg (*ṭarīqa*) begleiten und unterstützen sollen. Diese bilden insofern flankierende Maßnahmen auf dem Weg der inneren Entwicklung. Sie dienen dazu, das Leben und den Glauben zu organisieren und zu systematisieren. Jede dieser Handlungen, wie der Besuch von Heiligengräbern, der Besuch von Konventen, „therapeutische Behandlungen" mit sufischen Elementen, musische, poetische oder wissenschaftliche Beschäftigung mit der Sufik, kann in einzelne mit der Sufik assoziierte Praktiken und Rituale unterteilt werden.

Handlung ist demnach als Oberbegriff zu Praktik und Ritual aufzufassen. Unter einer Praktik soll hier die tätige Auseinandersetzung mit der Wirklichkeit und dem eigenen Glauben, die Spielräume für den agierenden Gläubigen offenläßt, verstanden werden. Mit einem Ritual ist die stets gleichbleibende, stilisierte und stereotype Form der Durchführung einer - in diesem Zusammenhang religiösen - Handlung gemeint.[166] Teilweise können Praktiken eindeutig von Ritualen unterschieden werden, indem es sich entweder um individuelles oder um schematisches Verhalten der Ausführenden handelt. Andererseits verschränken sich variierende und stereotypisierte Formen sufischer Handlungen, also Praktiken und Rituale, ineinander.

Besuch der Heiligengräber

Ab dem 10. Jahrhundert etablierten sich viele Konvente an Plätzen, an denen sich bereits ein Grab - manchmal aus vorislamischer Zeit - befand.[167] Fast immer wurden dort der Scheich bzw. Pir einer Gruppe und später seine Anhänger beerdigt, so daß die Konvente in lokaler Union zu Nekropolen wuchsen. In den Konventen verehren Gläubige lebende geistige Führer, an den Gräbern (arab. *mazārāt*, pers. *ziyāratgāhhā*) verstorbene mystische Lehrer, die zu Heiligen geworden sind, aber auch Heilige, die nicht unbedingt in einen Sufi-Orden initiiert gewesen sein müssen.

Die Verbindung zwischen Schreinbesuch und der Sufik besteht in der Assoziierung einer gedanklichen Kette: Gläubige besuchen *auliyā'*, also Freunde Gottes und damit Muslime, die zur inneren Wahrheit, der mystischen Seite des Islams, geführt worden sind. Unter diesen Heiligen sind bedeutende Mystiker wie die Gründer der Orden, sufi-

---

[166] Bloch: „... rituals are relatively fixed sequences of behaviour; as a result they are not individual and not *ad hoc*. ... They are invariant, they are unclear, there is little possibility for individual innovation and they are anti-intellectual." (1996:733f.).

[167] In der vorislamischen Zeit (arab. *djāhiliya*) waren im arabischen Raum heidnische Glaubensvorstellungen verbreitet, im persischen Raum hingegen herrschte die hinduistische und zarathustrische Religion vor. Die vorislamischen religiösen Traditionen der Gräber sind insofern unterschiedliche.

sche Poeten und religiös besonders hervorragende Menschen, beispielsweise der Kalif 'Alī. Diese strahlen Segenskraft aus, welche die mystische Dimension der Religion widerspiegelt, an der die Besucher teilhaben möchten. Sie erhoffen sich eine Mediation zwischen Gott und ihnen, den Gläubigen. Der Besuch der Schreine ist also nicht im eigentlichen Sinn als sufische Handlung zu bezeichnen, sondern eher als mit der Sufik assoziierte Handlung.
Gemessen werden die Heiligen jeweils an ihrer von den Gläubigen erlebten Befähigung bei Fürbitte und Schutz. Von den Heiligen wird angenommen, daß sie mit der Hilfe Gottes Wunder (*karāmāt*) vollbringen können. Die Gläubigen vertrauen auf eine Hierarchie unter den Heiligen, an deren Spitze der *quṭb* oder *ghauth* steht.[168] Diese ungeschriebene Hierarchie wirkt sich aus, indem sich die Gräber hervorragender Gottesfreunde von denen der zahllosen unbekannten abheben.

Zwischen einem *ziyāratgāh*, einem *mazār* und einem *ārāmgāh* bestehen Unterschiede: Mit *ziyāratgāh* ist der Wallfahrtsort, das Grabmal eines Heiligen respektive das Heiligtum, also der gesamte Komplex einer Grabanlage gemeint.[169] *Ârāmgāh* und *mazār* hingegen bezeichnen den eigentlichen Ruheplatz des Verstorbenen, seine Totengruft, bei prominenten Toten das Mausoleum.[170] Diese Begriffe werden nun aber nicht nur im spezifischen Sinn, d. h. als Grabstätten für Heilige verwendet, es können auch ganz allgemein Begräbnisorte unter ihnen verstanden werden: Unter denjenigen, die in der Nähe von Heiligengräbern begraben liegen, sind nicht nur Menschen, deren Leben von besonderer Gottesnähe geprägt war und die deshalb verehrt werden. Unter ihnen sind auch Persönlichkeiten (pers. *shakhṣiyathā*) aus anderen gesellschaftlichen Bereichen, wie Politiker, Wissenschaftler oder Angehörige des Königshauses, die in keiner besonderen Beziehung zur islamischen Mystik standen. Im Sprachgebrauch jedoch überwiegt die Verwendung von *ziyāratgāh* mit religiöser Konnotation.

Zu den religiösen, an Heiligengräbern ausgeübten Praktiken gehören verschiedene Formen des Gebets und der Bitte, körperlicher Kontakt mit dem Schrein, Entnahme von Staub und Erde, Umschreiten sowie das Entrichten von Gaben und Opfern. Um den an die Heiligen herangetragenen Bitten und Wünschen Nachdruck zu verleihen, können Gläubige ihre Besuche wiederholen. Von diesen Praktiken versprechen sie sich Segenskraft (*baraka*). An den großen Gräbern kann diese in Form von Rosenblättern, Zuckerstücken, Stoffetzen oder ähnlichem als *tabarruk* symbolisch materialisiert werden. *Tabarruk* wird verkauft - was laut der Aussagen des Informanten 10 (Student) und der Informantin 50 (ehemalige Ministeriumsmitarbeiterin) in Afghanistan sehr selten geschieht - oder in der Erwartung einer Spende von den Wächtern verschenkt. Die Besucher werfen den *tabarruk* entweder auf den Schrein oder nehmen ihn mit nach Hause,

---

[168] Vgl. Nūrī (1368 h.:20f.).
[169] Das Wort *ziyārat* trägt im Persischen die Bedeutung: Besuch, Pilgerfahrt, Wallfahrt; *ziyārat kardan* heißt: jemanden besuchen oder eine Pilgerfahrt unternehmen.
[170] Arabische Bezeichnungen für Grab, *qabr* und *maqbara*, werden in Afghanistan auch, aber selten verwendet.

auch gilt *tabarruk* als segensbringendes Geschenk für andere Menschen.[171] In einigen Heiligengräbern befinden sich noch *chelle-khānehā*, Orte, an denen Mystiker ihre vierzigtägige Klausur übten, die heute jedoch vielfach als Abstellräume benutzt werden.[172]

Nun wäre es ein aussichtsloses Unterfangen, einen Überblick über verstorbene Heilige und ihre Grabstätten in Afghanistan geben zu wollen. Selbst in umfassenden und regional spezialisierten Untersuchungen, wie denen von Khalil und von Einzmann über Gräber in Kābul oder von Saldjūqī über *mazārāt* in Herāt, die jeweils Hunderte von Heiligengräbern beschreiben, wird hervorgehoben, daß es sich lediglich um Versuche handele, alle Gräber dieser Städte vollständig zu erfassen.[173] Die Quantität der Gräber umschreibt auch Dupree:

> „Almost any stone thrown in Afghanistan will hit the shrine (*ziarat*) of a *pir*, *khwajah*, or other name-saint." (1980:104f.)[174]

Die große Anzahl an Heiligengräbern ist in Zusammenhang mit Einzmanns Feststellung zu setzen, daß die Heiligenverehrung in Afghanistan auch in der Gegenwart ihre Anhängerschaft in allen Schichten besitze.[175] Diese These wird durch Aussagen von Informanten bestätigt: Sowohl die illiteraten Informanten 12 und 13 als auch Informant 10, der aus einer gebildeten Kābuler Familie stammt, bekräftigen, daß ihre Familien regelmäßig Heiligengräber besucht hätten.

Der Besuch von Heiligen ist religiös nicht unumstritten. Die afghanische Regierung nahm bis in die 70er Jahre in dieser Angelegenheit keine verbindliche Position ein, erkannte diese religiöse Handlung aber indirekt mittels der Betreuung der *auqāf* an.[176] Nicht nur Wahhābīten und Islamisten, sondern teilweise auch orthopraxe Religionsgelehrte und Anhänger der Naqshbandīya lehnen die „Auswüchse" der Heiligenverehrung hingegen eindeutig als unislamisch ab: Sie stehe für den Polytheismus und verstoße gegen die islamische Gesetzgebung. Daß Gläubige den Besuch von Heiligen für verdienstvoll hielten, basiere auf vorislamischen Glaubensvorstellungen, nach denen lokale Heilige verehrt würden.[177] Tatsächlich lassen sich Rituale nachweisen, die weit über die

---

[171] In Adjmīr in Indien am Grab von Mu'īn ad-Dīn Chishtī z. B. sind getrockenete Rosenblätter *tabarruk*. Die Blätter werden in kleinen Tüten verkauft, die für die meisten Pilger sehr teuer sind. Werfen die Pilger die Blätter auf den Schrein, werden sie von Wächtern vor den Augen der Gläubigen zusammengefegt und wieder in die Tüten gefüllt, um verkauft zu werden.

[172] Zu *chelle-khānehā* in afghanischen Heiligengräbern, vgl. Einzmann (1977:41+97ff.).

[173] Vgl. Khalīl (1339 h.), Einzmann (1977) und Saldjūqī (1346 h.). Einzmann bietet auch eine recht umfangreiche Einführung in die islamische Heiligenverehrung unter besonderer Berücksichtigung afghanischer Gegebenheiten. Khalīl interessiert sich speziell für Grabinschriften und Kalligraphie. Saldjūqī beschreibt im ersten Teil des Buchs Heiligengräber, im zweiten auch andere religiöse Einichtungen in Herāt, wie Madrasen und Moscheen.

[174] In Karte 5 im Anhang sind die wichtigsten Heiligengräber verzeichnet.

[175] Vgl. Einzmann (1977:21).

[176] Einzmann: „Solange es also in Afghanistan üblich ist oder notwendig erscheint, einen offiziellen Regierungsvertreter zu den Nau Roz-Feierlichkeiten nach Mazar-e Sharīf und entsprechend auch zu den übrigen regionalen Feiern dieses Tages an anderen Ziyarats zu entsenden, solange sich eine Institution wie das Riyasat-e-Ali-Auqāf um die Pflege und Verwaltung der Ziyarats kümmert, solange Mullas und Maulawis als Wärter fungieren oder lebende, als heilig erachtete Personen mit ihrer zum Teil umfangreichen Anhängerschaft einen sozialen und politischen Faktor darstellen, kann man von keiner konsequenten Ablehnung der Heilgenverehrung sprechen." (1977:116) .

[177] Vgl. Informanten 20, 25 und 30 sowie Einzmann (1988:84).

Verehrung von Mystikern hinausgehen: Vorislamische Heilige, vermeintliche Gottesfreunde, von denen noch nicht einmal der Name bekannt ist, und Orte, die als Segenskraft spendend erachtet werden, genießen Anbetung und Bewunderung.

Abgesehen von den Gräbern herausragender Mitglieder eines Ordens, wie dem des Maulānā Maudūd Chishtī in Chisht-e Sharīf (s.u.), gibt es keine Hinweise struktureller Verbindungen zwischen Sufi-Orden und bestimmten Heiligengräbern. In weiteren Untersuchungen wäre zu prüfen, ob z. B. der Schrein des in die Naqshbandīya initiierten Dichters Djāmī ein bevorzugter Besuchsort von Naqshbandīs ist oder nicht. Da aber von der überwiegenden Zahl der besuchten Heiligen nicht bekannt ist, ob und wenn ja in welchen Sufi-Orden sie initiiert waren, wird hier die These aufgestellt, daß grundsätzlich keine Übereinstimmung zwischen Orden und Heiligengräbern besteht. Diese These läßt sich weiterhin durch die mangelnde integrative *ṭarīqa*-Identität in Afghanistan und überdies durch die funktionelle Autonomie der Schreine, wie sie im folgenden skizziert wird, stützen.[178]

Schreine werden in der überwiegenden Zahl von Frauen besucht.[179] Da sie von anderen religiösen Orten des kollektiven Gottesdienstes, wie dem Freitagsgebet in Moscheen - zwar nicht offiziell, jedoch in der gesellschaftlichen Realität -, ausgeschlossen sind, machen Heiligengräber für sie religiöse Nischen aus. Schreinbesucherinnen sind nicht der Meinung, daß die Besuche sie zu guten Musliminnen machten. Vielmehr suchen sie die Nähe zu Gott, die sich in ihren Augen an diesen Orten manifestiert. Sie halten sich auch nicht für Sufis, nur erkennen sie in den Heiligengräbern Orte, die göttliche Wahrheit ausstrahlen und die ihnen Trost, Hoffnung und Wärme versprechen.
Der Besuch eines Heiligen ist ebenfalls ein religiös legitimierter Grund, um das Haus zu verlassen, was für Frauen - abhängig von ihrer lokalen, gesellschaftspolitischen und individuellen Einbindung - keine Selbstverständlichkeit ist. Darüber hinaus bieten die Besuche Gelegenheiten für soziale Kontakte und für Gemeinschaftserlebnisse, indem die Schreine als Treffpunkt und Kommunikationsort dienen. So schreibt Reindke, daß sie bei ihren Besuchen in Qandahār und Herāt kaum Frauen im Straßenbild gesehen habe, aber diese ihr erzählt hätten, daß es zwei Plätze gäbe, wo sie offiziell hingehen könnten: zu kurzen Einkäufen in den Bazar oder zu den Gräbern.[180] Informantin 1 (ehemalige Ministeriumsmitarbeiterin) und Informantin 2 (Kābulerin aus Umfeld der zentralen Elite vor 1978/79) bestätigen diese Aussage, allerdings mit der Einschränkung, daß dieses für eher ländliche Gegenden gegolten habe. In den Städten wie Kābul habe zumindestens in den 70er Jahren eine offenere Atmosphäre geherrscht, die Frauen auch den Besuch von Parks und anderen öffentlichen Orten erlaubt hätte. Die Musi-

---

Sidky vertritt die These, daß der Islam in dieser Region durchsetzt ist mit vorislamischen, schamanistischen Elementen: „Ziarat-worship in Afghanistan is clearly part of the inheritance of a wider Central Asiatic ritual complex associated with shamanism." (1990:285).

[178] Gilsenan zum Vergleich über die religiöse Situation in Ägypten: „Saints' shrines and pilgrimages remained foci of any number of different kinds of imagined power, hope, promise, blessing, but the turuq were not structurally necessary, even to the saints." (1985:197).

[179] Trotzdem sind unter den Heiligen nur wenige Frauen. Ausnahmen bilden beispielsweise die frühe Mystikerin Rabī'a Balkhī, deren Schrein 1964 wiederentdeckt wurde und an dem speziell junge Frauen um Rat und Vermittlung in Liebesangelegenheiten bitten (N. Dupree 1977:399), außerdem die Gräber Bībī Mahrūs im Norden Kābuls und der Schiitin Bībī Ḥalīma in Paghmān (Einzmann 1977:14ff.).

[180] Vgl. Reindke (1976:105+192).

kanthropologin Doubleday berichtet von ihrem mehrjährigen Aufenthalt in Herāt, daß es in der Altstadt viele kleine Schreine in Innenhöfen gebe, an denen Frauen religiöse Praktiken versehen könnten. An den Heiligengräbern würden viele Gelöbnisse abgelegt, so daß Frauen regelrecht verpflichtet seien, diese regelmäßig aufzusuchen.[181]
Bei Besuchen der Heiligengräber vermischen sich religiöse und soziale Aspekte. Diese sind es auch, die Informant 33, einen Architekten und Stadtplaner, zur Betonung sozialer Funktionen religiöser Einrichtungen im allgemeinen und der Schreine im speziellen veranlassen, welche einen zentralen Faktor der lokalen Identität ausmachen.[182]

Gläubige können Gräber von Heiligen jederzeit und zu konkreten Anlässen aufsuchen.[183] Letztere können durch spezielle Wünsche, Krisen, wie beispielsweise familiäre oder persönliche Probleme, Krankheiten sowie Mangel an Fruchtbarkeit bedingt sein. Gerade bei Krankheiten kann die Wirkung der Mediation verstärkt werden, wenn Gläubige Heiligengräber aufsuchen, die im Ruf stehen, auf bestimmte Probleme spezialisiert zu sein. Informant 35 und Informant 38 - beide aus dem *qaum* der Kākākheyl - berichten, daß ein Sohn des Heiligen Kākā Ṣāḥib in Noushera in Pakistan, zu dem seit 1978/79 täglich Hunderte von afghanischen Flüchtlingen strömen, bei Besessenheit mit übernatürlichen Wesen (arab./pers. *djinn*) helfe.[184] Frauen werden in seinem Heiligengrab kurzzeitig von einem Wächter eingeschlossen, wobei berichtet wird, daß sie dann vor Angst weinten. Vermutlich vermag ihnen diese Situation Katharsis und damit Heilung zu bringen. Einzmann erwähnt als weiteres Beispiel die Wirkung des Staubes des *mazār* von Sayyid Mahdī Ātash Nafas in der Nähe des Kābuler Flughafens: Er steht für die Immunität von Kindern gegen Keuchhusten.[185] Nach L. Dupree gibt es im Tal in Pāyminar in der Nähe von Kābul vierzig verschiedene Schreine, deren Besuch Fruchtbarkeit verspricht.[186] Die Liste ließe sich fortsetzen, wobei zu bedenken ist, daß die Bedeutung, die dem Besuch einzelner Heiliger und den Spezialisierungen zugemessen wird, keine feste Größe ist. Sie kann sich aufgrund bestimmter Ereignisse kurzfristig ändern, wenn beispielsweise nach einer Pilgerfahrt zu einer Totengruft (*ārāmgāh*) die Gesundung eines Menschen eintritt, diese mit dem Besuch in Verbindung gebracht und die Gruft entsprechend populär gemacht wird.

---

[181] Vgl. Doubleday (1989:62).
[182] S. Kapitel II.A. „Lokale und gesellschaftspolitische Identität".
[183] Nach Informant 33 (Architekt) und Einzmann (1977:89) ist der Mittwoch ein besonders beliebter Tag für den Besuch von Heiligengräbern, da geglaubt werde, daß alle Heiligen an diesem Tag an allen Heiligenschreinen gleichzeitig anwesend seien.
[184] Zu den *djinn*-Vorstellungen im Islam, s. Wieland (1994).
Vgl. auch Wieland-Karimi (1997b:217).
Zur Familie des Kākā Ṣāḥib, s. Kapitel II.B. „Mit der Sufik assoziierte Gruppen".
[185] Vgl. Einzmann (1977:133f.).
[186] Weitere Beispiele für Spezialisierungen: ein Heiligengrab bei Djalālābād auf Hysterie bei Frauen und Geisteskrankheiten, ein Grab in der Nähe von Chārikār bei Bissen von tollwütigen Hunden (Dupree 1976b:1), das Grab von Khwādje Musāfir zwischen Kābul und Paghmān bei Skorpionbissen, Mazar-e Sharīf für Blinde und Krüppel (Sidky 1990:287f., Einzmann 1977:93), das Heiligengrab in Ofyān (Kohdāmān) bei Tollwut (Roy 1986:37).
Einzmann schreibt, daß häufig Quellen, die im allgemeinen als lebensspendend geltend, einem Heiligen zugeordnet werden, so daß das Waschen der Genitalien und des Unterleibs mit Quellwasser von Gläubigen als Potenz und Fruchtbarkeit bringend erachtet werde (1977:34ff.). N. Dupree nennt das Grab des Heiligen der Heißen Quellen bei Ôbeh, östlich von Herāt, als Beispiel (1977:264).

Konkrete Anlässe für Besuche sind ebenso Festtage: Wenn z. B. ein Kind, vorzugsweise ein Junge, gesund zur Welt gekommen ist, dann brechen Frauen oder Familien zu einem Besuch auf und schlachten an dem Schrein ein Schaf oder kochen *ḥalwā* (süße Speise aus Gries oder Mehl) - je nach ihrer ökonomischen Situation -, um auf diese Weise ein abgelegtes Gelöbnis einzulösen. Die sufischen Vertreter, vor allem die heteropraxen unter ihnen, und weitere Anwesende partizipieren an dem Essen, das als religiöse Spende (pers. *khayrāt*) aufgefaßt wird.[187]

Grundsätzlich sind Besuche in Verbindung mit Übergangsriten der Gläubigen verbreitet, nicht zuletzt, weil der Besuch der Heiligengräber einen Kontrastpunkt zum alltäglichen Leben ausmacht und damit das Besondere eines Tages unterstreicht. Im Rahmen von Hochzeitsfeierlichkeiten, meistens vor der eigentlichen Eheschließung (pers. *nekāḥ*) besuchen in manchen Gegenden vor allem der Bräutigam und einige männliche Freunde einen Schrein, um Canfield zufolge den Heiratskandidaten vor einem geheimen Zauber zu bewahren, der ihn impotent machen könnte.[188] Auch anläßlich des Opferfestes (pers. *'id-e qorbān*) und anderer religiöser Feste sind ähnliche Besuche üblich. Schiiten geben vorzugsweise am Zehnten des Monat Muḥarram *khayrāt* an Schreinen oder Moscheen.

Besonders verbreitet ist die Tradition am oder nach dem Neujahrsfest (pers. *nou-rūz*), Heiligengräber und vor allem das des Kalifen 'Alī in Mazar-e Sharīf aufzusuchen (s.u.). Dort wird an *nou-rūz* eine heilige Flagge (pashtū *djinde-ye mubārak*) gehißt, deren Berührung heilende Wirkung haben und Segenskraft spenden soll. Informantin 43 (Lehrerin im pakistanischen Exil) und Informantin 50 (ehemalige Ministeriumsmitarbeiterin) zufolge wird erzählt, daß in jedem Jahr auf der Stelle mehrere Personen geheilt werden.[189] Nach *nou-rūz* strömen Pilger vierzig Tage lang dorthin, um das Tulpenfest (pers. *mīleh-e gul-e sorkh*) zu feiern. Auch Informant 33 - Architekt aus Herāt - berichtet, daß es in Herāt und an anderen Orten eine alte Tradition sei, im Frühjahr zum Picknick an Schreinen aufzubrechen, besonders am ersten Mittwoch des neuen Jahres. Seiner Ansicht nach knüpft diese vielleicht noch an vorislamische Traditionen aus der Zeit an, in der in Afghanistan die religiösen Vorstellungen von Zarathustra und den Buddhisten vorherrschend waren.

Es können sich auch besonders enge Beziehungen von Familien oder Individuen zu einzelnen Schreinen entwickeln. Informantin 1 (ehemalige Ministeriumsmitarbeiterin) und Informant 40 (Aktivist der national-demokratischen Bewegung im deutschen Exil) berichten, daß fast jede afghanische Familie ihr Lieblingsheiligengrab gehabt und sich mit ihm verbunden (pers. *baste*) gefühlt habe. Bei der Heirat übernehme die Frau die Beziehung zu den Schreinen der Familie ihres Mannes, behalte aber die Beziehungen zu denen ihrer eigenen Familie. Einzmann berichtet überdies von einer so gut wie ausgestorbenen Tradition, nach der Gläubige als Erkennungszeichen, daß sie Diener eines

---

[187] Vgl. Informantin 1 und Doubleday (1989:70ff.).
[188] Vgl. Canfield (1973:125).
[189] Vgl. auch Doubleday (1989:99). *Djinde* wird an *nou-rūz* auch an anderen Orten gehißt, vgl. Einzmann (1977:91).
Djinde ist die Bezeichnung für ein altes ausgetragenes, ausgefranstes Kleiderstück oder einfach ein altes Stück Stoff oder einen alten Lappen. Vielleicht gehen Gläubige davon aus, daß es sich bei der *djinde* um ein altes Stück Kleidung oder Tuch handelt, das vom Kalifen 'Alī stammt.

Heiligen, des Schutzpatrons der Familie, seien, wie Sklaven einen Ring im Ohr (*ḥalqe-ye begūsh*) trügen.[190]
Abgesehen von konkreten Anlässen werden die Heiligengräber auch als Stätten angesehen, die ausnehmend gut zum Gottesdienst und zur Meditation in unterschiedlichen Formen geeignet sind. So berichtet Informant 33 (Architekt), daß der restaurierte Schrein in Gāzargāh bei Herāt, in dem der Dichter Anṣārī begraben liegt, sowohl vor als auch seit 1978/79 insbesondere donnerstags und freitags frequentiert werde. Gottesgedenken (*dhikr*) - jedoch ohne Tanz - werde dort von Männern, erst sitzend, dann stehend, geübt. Eine alte Tradition sei ferner, donnerstags zum Nachmittagsgebet (pers. *namāz-e 'aṣr*) an Anṣārīs Grab zu kommen, von dort aus zu Fuß zur Grabstätte des Dichters Djāmī zu laufen, an ihm zu übernachten und hier am anderen Morgen das Frühgebet (pers. *namāz-e ṣobḥ*) zu verrichten.[191]
Intellektuelle Vertreter der Sufik und fromme Muslime erachten die Schreine der Heiligen - obwohl einige unter ihnen den Besuch grundsätzlich ablehnen -, namentlich die ihrer herausragenden Vertreter, als besonders geeignet, um dort religiöse Texte zu studieren und an ihnen zu beten. Anders als der Großteil der Frauen sehen sie in ihrem Besuch weniger eine Pilgerfahrt als das Aufsuchen eines Ortes zur inneren Einkehr und Meditation. Informanten 8 und 9 - beide Wirtschaftswissenschaftler und ehemals Dozenten an der Universität Kābul - berichten, daß sich früher Männer, meistens aus gehobenen gesellschaftspolitischen Positionen, manchmal tagelang an Grabstätten zurückgezogen hätten, um den Koran und Schriften berühmter Mystiker zu studieren.[192]

Die Schreine werden entweder von einem Schreinwärter (pers. *mutawallī*)[193], der diese Position in erblicher Deszendenz als Nachkomme des an dem Ort beerdigten Heiligen oder als Nachkomme des Schreinwärters einnimmt, betreut und bewacht. Oder aber heteropraxe Vertreter der Sufik nehmen diese Aufgaben wahr, manchmal in Kooperation mit einem *mutawallī*. Letztere alternieren zwischen verschiedenen Heiligengräbern in einem Rotationsverfahren mit ungeschriebenen - oder zumindestens von außen nicht erkennbaren - Regeln, sprich Zeiträumen und Wechselmodalitäten. Heteropraxe Vertreter werden von den Besuchern *mudjāwir* (pers., derjenige, der sich in der Nähe eines Heiligenschrein aufhält) genannt. Sowohl die meist lebenslang diese Funktion ausübenden Schreinwärter als auch die zeitweilig als Wächter tätigen heteropaxen Vertreter fungieren als Mediatoren für die Besucher, indem sie Segenskraft-Träger sind. Bei größeren Schreinen übernehmen Schreinwärter zusätzlich deren Verwaltung, sie sind in Personalunion spirituelle Vertreter und Administratoren.[194] Als Lehrer wirken diese jedoch nicht.

---

[190] Vgl. Einzmann (1977:104).
[191] Zu Anṣārī und Djāmī, s. Kapitel I.A. „Persischsprachige Dichter".
[192] Mills: „It may be that while shrines are sites for ongoing avocational study of religious texts for sufistically inclined men, they are not so for women.... ." (1991:59).
[193] *Mutawallī* ist wie *walī* ursprünglich ein arabisches Wort, beide haben ihren Ursprung in der arabischen Wurzel *waliya*, deren Grundbedeutung „nahe sein" und „Freund sein" ist. Im V. Stamm (*mutawallī*) bedeutet sie: ein Amt verwalten.
Dupree meint, daß manche *mutawallihā* von den Gläubigen Pir genannt würden (1976b:13).
[194] Poliakov berichtet über die mittelasiatischen Republiken: „There is a real battle for the job of a sheik at a well-known mazar, which provides a large income." (1992:109).

So ist Informant 41, Mīr-e Gāzargāh[195], mit diesen Aufgaben in erblicher Deszendenz für die Grabstätte des Dichters Anṣārī betraut. Informant 7 (ein exilierter Dichter) meint, daß Mīr-e Gāzargāh auf traditionelle Weise Segenskraft spende, aber nicht aktiv die Gedanken von Anṣārī aus Herāt weitergebe. Informant 33 (Architekt) beschreibt dessen Wirkungsweise als die eines Bürgermeisters, als „a man of the protocol". Auch Mīr-e Gāzargāh selbst versteht sich als Verwalter, mit dem mystischen Pfad habe er sich kaum beschäftigt, dies sei auch nicht seine Aufgabe. Er kümmere sich um den Schrein und könne davon leben, für die Menschen habe er eine rein symbolische Bedeutung als Segenskraft-Träger. Der heute etwa Mitte Sechzigjährige führt weiter an, daß die Frage seiner Nachfolge bis jetzt nicht geklärt sei, was nicht zuletzt damit zusammenhänge, daß seine Kinder aufgrund des Krieges seit 1978/79 in aller Welt verstreut lebten.
Informant 3 (Politologe) berichtet von der Praktik des *bast* in Gāzargāh: Menschen erhielten an der Grabstätte Asyl vor Verfolgung und würden dort vor staatlichem Zugriff geschützt. Die Frauen und Männer, die dorthin kämen, seien Kriminelle. Der heutige Mīr-e Gāzargāh (Informant 41) bestätigt die Praktik des *bast*, des von ihm und seinen Vorgängern gewährten Schutzes in der Vergangenheit, fügt aber hinzu, daß 1978 Khalqīs und Parchamīs das Vorgehen untersagt und unterbunden hätten.

Das etwa fünf Kilometer nordöstlich von Herāt gelegene Gāzargāh ist eine komplexe und weitläufige Anlage und ein Ausflugsort (pers. *mīleh-djāy*), dessen ursprüngliche Grabanlage im 12. Jahrhundert n. Chr. erbaut, von den Mongolen zerstört und in der tīmūridischen Zeit unter Mīrzā Shāh Rukh wiederaufgebaut wurde. Das Areal ist vor allem als Heiligengrab von Anṣārī bekannt, der gleichsam als Schutzpatron von Herāt (pers. *pīr-e herāt*) gilt, obwohl neben ihm dort viele weitere Vertreter der Sufik, Dichter, Künstler und Mitglieder des Königshauses wie Herrscher Dūst Muḥammad (+1863) ihre letzte Ruhestätte haben.[196] Der bekannteste Sarkophag ist der sogenannte Stein der sieben Schreibrohre oder sieben Schreibstile (pers. *sang-e haft qalam*), der nach Saldjūqī als eines der größten handwerklichen Meisterstücke Afghanistans zu werten ist und von einem unbekannten Künstler ursprünglich für den tīmūridischen Sulṭān Ḥusayn Bayqara (+ 1506) angefertigt wurde.[197] Zudem gibt es dort weitere Bauten wie ein Wasserreservoir, einen seiner Form wegen Salzfaß (pers. *namak-dān*) genannten achteckigen Pavillion, Moscheen, Kuppelbauten und Konvente.[198]

Historisch gesehen weist der Bau des Heiligengrabs für den Kalifen 'Alī in Mazar-e Sharīf als solcher Ähnlichkeiten mit dem in Gāzargāh auf: Der Schrein wurde in saldjūqischer Zeit erbaut, von Djinghiz Khāns Truppen zerstört und zu Zeiten des tīmūridi-

---

[195] Auch bei dem im Hause eines in Aachen lebenden Sohnes durchgeführten Interview trägt er ein für religiöse Würdenträger symbolisches weißes Gewand, einen Turban und einen grauen Überwurf.
[196] Golombek über Gāzargāh: „It is one of the richest graveyards in the East. Touching one another, stones of every size and colour mark the tombs of a varied populace, having in common but a veneration for the saint and a desire to be buried next to him." (1969:28).
[197] Vgl. Saldjūqī (1355 h.:50ff.). Die Entstehungslegende des Steines ist nachzulesen bei Saldjūqī (ebd.) und bei Brandenburg (1977:43f.). Eine besonders hübsch zurechtgemachte Braut nennt man in Afghanistan auch „Braut der sieben Federn" (pers. *'arūs-e haft qalam*).
[198] Saldjūqī nennt beispielsweise Konvente mit den Namen Pīr-e Herāt Qudsullāh, Shaykh Chāuwush und Mīrza Fayḍ in Gāzargāh (1346 h.:181ff.).

schen Sultan Ḥusayn Bayqara wie Gāzargāh wiedererrichtet.[199] Die Authenzität der Grabstelle des Kalifen ist historisch jedoch keineswegs nachzuweisen.[200] Nach einer Überlieferung ist 'Alī, Vetter und Schwiegersohn des Propheten, im Jahr 661 in Kūfa ermordet und begraben worden. Eine von zahlreichen anderen Legenden erzählt jedoch, daß seine Anhänger den Leichnam auf dem Rücken einer weißen Kamelstute festgeschnallt haben, welche ihren Weg bis in die Gegend von Balkh gefunden habe und dort zusammengebrochen sei. Dort sei 'Alīs Leiche schließlich bestattet worden. Das Heiligengrab wurde als Stiftungsland zu einem religiösen Zentrum mit Bewässerungsanlagen und Moschee ausgebaut, welches fortan *mazār-e sharīf* (pers., „das erhabene Grab") genannt wurde. Die Verehrung von 'Alī geht in Afghanistan weit über die schiitische Bevölkerung hinaus, seine Verehrung ist überkonfessionell. Um an seiner Segenskraft teilzuhaben, ließen sich dort unter anderen auch Mitglieder des Könighauses mitsamt Familie begraben. N. Dupree beschreibt die Grabstätte, die auch zu einem bedeutenden Handels- und Gewerbemittelpunkt der Region geworden ist, als „the most beautiful building in Afghanistan".[201]

Zu den wichtigsten Schreinen in Afghanistan zählen neben Gāzargāh und Mazar-e Sharīf das Heiligengrab *khirqe-ye sharīf* in Qandahār[202], die Totengruft des Dichters Sanā'ī in Ghaznī, Djāmīs Grab in Herāt und *'āsheqān-o-'ārefān* („Die Liebenden und die Gnostiker") in Kābul.[203] Ihre religiöse Reputation ist groß, und sie stehen in der Hierarchie sehr hoch. Nach Informant 40 (politischer Aktivist) und nach Einzmann ist ein weiterer bedeutender Platz in Kābul, zu Füßen des Berges Asmā'ī, der *naẓargāh-e ḥaḍrat-e 'alī* („Ort, wo 'Alī zu Lebzeiten seinen Blick ruhen ließ"), auch *ziyāratgāh-e sakhī* genannt. *Sakhī* (arab./pers.) bedeutet edelmütig, hochherzig und ist ein Beiname des Kalifen 'Alī.[204] Dieser Ort liegt in einem vorwiegend von schiitischen Hazāra bewohnten Gebiet und ist speziell bei ihnen beliebt. In der Zeit König Ẓāhir Shāhs ist das Grab des Ordensgründers der Chishtīya, Maulānā Maudūd Chishtī (+ 1132), in Chisht erneuert worden. In dessen Nähe sind zahlreiche weitere Heilige und Gelehrte begraben. Pilger sind - zumindestens vor 1978/79 - sogar aus Indien und Pakistan nach dort gekommen.

Die größeren Heiligengräber haben als religiöse Stiftungen schon immer einen wichtigen Wirtschaftsfaktor dargestellt. Insofern ist es auch nachvollziehbar, daß von Seiten der Regierung ständiges Interesse daran bestanden hat, die Schreine zu kontrollieren und von ihnen zu profitieren. Allerdings ist ihre ökonomische Bedeutung nicht zu vergleichen mit den bekannten Schreinen in Pakistan, in Nordindien oder dem von Imām

---

[199] McChesney (1990) hat eine umfassende historische Studie über Mazar-e Sharīf verfaßt, welche die Institution des *waqf* in den Mittelpunkt stellt.

[200] Reindeke zitiert Barthold (1939:53), der über 'Alīs Grab in Mazar-e Sharīf sagt, daß es sich um eine der „gröbsten Betrügereien im Bereich der islamischen Heilgenverehrung" handele (1976:230).

[201] N. Dupree (1977:392).

[202] S. Kapitel I.B. „Afghanistan im Spannungsfeld zwischen Tradition und Moderne".

[203] *'Āsheqān-o-'ārefān* waren zwei Brüder und - wie ihr Name bereits andeutet - berühmte Sufis, die in der Zeit der Ghaznawiden gelebt haben sollen.

[204] Vgl. Einzmann (1977:120ff.). Dort wird auch *djinde* an *nou-rūz* gehißt.
Nach Informant 40 soll an dieser Stelle in der Zeit vor dem Islam ein Tempel von Zarathustra gestanden haben.

Riḍā im iranischen Mashhad.[205] Bereits vor der afghanischen Staatsgründung, so in der Moghul-Zeit, gab es königliche Erlasse (*farāmīn*), in denen Familien oder Orden bestimmt wurden, einen Schrein zu verwalten, wofür sie Abgaben an die Staatskasse zu entrichten hatten. Unter König 'Abdur Raḥmān wurde versucht, die *auqāf* zu nationalisieren.[206] In den 70er Jahren wurde mit dem „Hohen Amt für die religiösen Stiftungen" (pers. *riyāsat-e 'āli-ye auqāf*)[207] ein neuer Anlauf zur Verstaatlichung gemacht. Dessen Beamte entleerten im folgenden nicht nur die Opferstöcke vieler Schreine, sondern von den nicht-muslimischen Besuchern wurde auch Eintritt verlangt, der nach N. Duprees Reiseführer 20 Afghanis pro Person, für das Mitführen von Kameras 50 Afghanis, betrug.[208] Allein das Erstellen von Amuletten gegen sogenannte Spenden ist nach Eaton dazu angetan, Schreine als Wirtschaftsstandort zu begreifen.[209] Große Schreine, in Afghanistan vor allem der in Mazar-e Sharīf, bilden demnach nicht nur städtebauliche, sondern auch ökonomische Zentren.

Besuch der Konvente

In Konventen (arab. *ribāṭ* und *zāwiya*, pers. *khāneqāh* und *dargāh*, türk. *tekke*) verehren Gläubige lebende sufische Vertreter. Diese sind entweder Kalifen eines Pirs, dessen Vertretung eines Stammhauses sie leiten, oder haben selbständig den Konvent aufgebaut. Konvente können verschiedene Funktionen haben: als Sitz eines Pirs oder Kalifen mit seiner Familie, der eine Initiationskette (*silsila*) bzw. einen Sufi-Orden vertritt oder selbständig eine Schule hat, als Heiligengrab, als Moschee und *dhikr*-Platz, als Madrase und Bibliothek, vorwiegend für mystische Instruktionen, als Ziel für Pilgerfahrten und Besuche des Pirs/Kalifen von Murids und Anhängern, als Gasthaus und Armenküche sowie als *chelle-khāne* (Ort der Klausur). Kaum ein Konvent erfüllt alle diese Aufgaben.

Wie aus den Funktionen und den möglichen im Zusammenhang mit ihnen auszuübenden sufischen Praktiken und Ritualen deutlich wird, variiert die Größe der Konvente von einem einfachen Zimmer bis zu einer komplexen Anlage, in der die jeweiligen Handlungen räumlich getrennt voneinander verrichtet werden können. Informant 16 (ehemaliger Professor an der Universität Kābul) äußert, daß es zumindestens in Kābul auch Konvente gegeben habe, die nicht als feste Einrichtung existierten, sondern deren Kalifen Veranstaltungen im Rotationsverfahren in Privathäusern hätten stattfinden lassen. Halsabschneider hätten versucht, mit den wöchentlichen Musik-, Poesie- und *dhikr*-Abenden Geschäfte zu machen.

---

[205] S. Kapitel I.A. „Sufik in Afghanistans Nachbarländern".
[206] S. Kapitel I.B. „Die Zeit 'Abdur Raḥmāns".
[207] S. Kapitel II.A. „Religiöse Einrichtungen".
[208] Vgl. N. Dupree (1977:12).
[209] Vgl. Eaton (1984:336f.).

Zu den Pilgerfahrten ist anzumerken, daß Anhänger in der Regel mindestens ein- bis zweimal jährlich ihren Pir besuchten, um ihre Treue zu bekräftigen, Geschenke mitzubringen und ein paar Tage zu bleiben. Nomaden verbanden die Besuche meistens mit ihrer Migration im Frühling oder Herbst.[210] Das Essen im Konvent wird, soweit vorhanden, in der Armenküche zubereitet, die auch als Kantine für Besucher und mit dem Konvent Assoziierte dient. Nach Currie wird es besonders in mit der Chishtīya verbundenen Konventen als wichtig erachtet, Essen an Bedürftige zu verteilen.[211]

In den meisten Konventen ist es üblich, mindestens einmal wöchentlich, bevorzugt Donnerstagabends, also in der Nacht zum freitäglichen Feiertag (pers. *shab-e djom'e*) bis zum Morgengebet, eine Zusammenkunft des Pirs/Kalifen und seiner Anhänger zu haben. Solche Treffen finden auch an Feiertagen wie *nou-rūz* statt, wie Informant 25 (Journalist und Schriftsteller) berichtet. Bei diesen wird vor allem Gottesgedenken geübt, sufische Poesie und religiöse Verse wie Lob auf den Propheten (*na't*) vorgetragen.[212] Der Abend bzw. die Nacht kann in mehrere Runden (pers. *noubat*) aufgeteilt werden. In einigen der Konvente, vor allem im Stadtteil Kharābāt in Kābul, stand Musik mit sufischer Poesie im Zentrum, so daß besonders Musik- und Literaturliebhaber zu den Zusammenkünften kamen.[213]

Die Praktik des kollektiven Gottesgedenkens - das Üben des individuellen *dhikr* ist jederzeit und an jedem Ort möglich - ist nach Informant 3 (Politologe) nicht unbedingt an den Besuch eines fest etablierten Konvents gebunden.[214] So versammelten sich seinem Bericht nach in den 60er und 70er Jahren an jedem Donnerstagabend in einem Heräter Wohngebiet in unmittelbarer Umgebung der Altstadt und des Bazars eine Gruppe von jeweils etwa 20 Männern. Da sie keinen gemeinsamen Versammlungsort besaßen, trafen sie sich reihum privat, um Gottesgedenken zu üben. Diese Praktik konnte bis spät in die Nacht andauern und stiftete deswegen in der Nachbarschaft wegen des Lärms auch häufig Unfrieden. Informant 3 und Informanten 44 - Ehepaar aus der Nähe von Qandahār - zufolge ist es ferner an vielen Orten in Afghanistan üblich, daß nach dem Freitagsgebet in der Moschee kollektives Gottesgedenken geübt wird - beispielsweise in der Freitagsmoschee (*masdjid-e djāmi'*) in Herāt -, welches von Qādirīs angeführt wurde.

Nach Informant 7 (exilierter Dichter) gab es noch bis in die 20er Jahre in jedem Dorf einen Konvent, ihre Zahl hätte aber seitdem zusehends abgenommen. Der Grund dafür ist seiner Meinung nach, daß wegen moderner Entwicklungen das ohnehin knappe Geld

---

[210] Vgl. Utas (1980:60ff.).
[211] Vgl. Currie (1989:122).
[212] Informant 34 berichtet beispielsweise von einem Konvent in Qandahār, in dem vor dem Krieg Gedichte von Raḥmān Bābā vorgetragen wurden und welcher ein Treffpunkt für Literaturliebhaber war. Utas berichtet von den Treffen im Qādirī Konvent namens Pahlwān in Kābul (1980:64ff.).
[213] S.u. „Musik, Poesie und Sufik".
[214] Informant 37 (religiöser Vertreter) meint, daß *ḥalqe-ye dhikr* dann geübt werden könne, wenn drei Muslime, die demselben Sufi-Orden angehörten, beisammen seien.
Utas schreibt, daß Gottesgedenken überall, wo genug Initiierte versammelt sind, praktiziert werden könne: in der Moschee, bei einem Heiligengrab oder in einem Konvent (1980:64ff.). Nach Informant 3 kann jeder muslimische Mann am *dhikr* teilnehmen, er muß nicht unbedingt in einen Orden initiiert sein, wie Utas es meint. Es liegen für diese Frage widersprüchliche Aussagen vor.
Schimmel berichtet, daß ihr 1974 die Ruinen des angeblichen *dargāh* von Rūmī in Balkh gezeigt worden seien, wo gemeinschaftliches Gottesgedenken gepflegt worden sei (1990:216).

für vermeintlich zeitgemäßere Bedürfnisse ausgegeben worden und nicht mehr an traditionelle Einrichtungen geflossen sei, trotzdem würden sufische Konzepte besonders im geistigen Leben weiter eine Rolle spielen.
Informant 32 (heteropraxer Vertreter der Sufik) sieht als Mitschuldige für den Niedergang die Regierung, denn die eigentlichen Pirs (*pīrhā-ye aṣl*) hätten von ihr keine Genehmigung erhalten, Konvente zu errichten und fortzuführen. Nur diejenigen, die den Regierungskurs unterstützten und schon wegen ihrer Verwicklung in politische Angelegenheiten nicht als Sufis, sondern als Funktionäre zu bezeichnen seien, dürften Konvente unterhalten. Auf diesem Weg habe die Regierung endgültig die Idealvorstellungen der Sufik zugrunde gerichtet, ursprüngliche Konvente wie in Bukhārā und in Indien seien in Afghanistan sowieso schon lange nicht mehr zu finden gewesen. Die Masse der Gläubigen trage nicht die Schuld, sie sei zu unwissend, um zwischen richtigen und falschen Pirs zu unterscheiden, sie wisse weder etwas über die islamische Gesetzgebung noch über *taṣawwuf*. Ohne daß der Informant es ausspräche, steckt auch in seiner Aussage ein klarer Vowurf gegen die offiziellen Vertreter der Sufik.

Desgleichen hat Utas bei seinen Feldforschungen im Jahr 1978, bei denen er zwölf verschiedene afghanische Konvente (sieben Naqshbandī, drei Qādirī, zwei Chishtī) besuchte, kaum noch Spuren mystischer Unterweisung feststellen können. Die Überlieferung sufischer Handbücher und Literatur ist ihm zufolge so gut wie ausgestorben. Wenn überhaupt noch gelehrt werde, so Utas, dann nicht durch den Pir oder Kalifen, sondern durch einen *moulawī*, so daß fast ausschließlich Mullahs in den Madrasen der Konvente ausgebildet würden.[215] Saldjūqī berichtet von einem Konvent in Pul-e Andjīl in der Nähe von Herāt, in dem in den 60er Jahren acht Lehrer, alle Religionsgelehrte, tätig waren. Die sufischen Funktionen beschränkten sich in diesem Konvent auf den Unterhalt der Armenküche, in der zwei Mal täglich Essen für Bedürftige ausgegeben wurde.[216]

Informant 5 ist in einem Kābuler Naqshbandī Konvent groß geworden, in dem zunächst sein Großvater, dann sein Onkel väterlicherseits namens Muḥammad ʻAlī Bābā Djān, Kalif war. Seiner Familie war es dem Informanten zufolge sehr wichtig, daß das spirituelle Oberhaupt des Konvents selbst einem weltlichen Beruf nachgehe. Außerdem solle der Kalif in seine Position gewählt werden und sie nicht unbedingt in erblicher Deszendenz übernehmen. Kriterium der Wahl sei, wer am wenigsten für diese Welt lebe - einem weltlichen Beruf nachzugehen und gleichzeitig in erster Linie für die jenseitige Welt zu leben, scheint allerdings für den Außenstehenden zumindestens widersprüchlich zu sein. Weiterhin, so Informant 5, sei ein Grundsatz, daß im Konvent alle Menschen - egal ob ihr Beruf Lehrer oder Friseur ist - gleichgestellt seien. Dieser Konvent habe nicht der Kontrolle durch die Regierung unterstanden und sei von Gläubigen aller Schichten besucht worden. Seine materielle Basis habe er in den von Anhängern geschenkten Gütern wie Holz, Getreide, Mehl etc. gehabt. Einmal jährlich wurde der Todestag des Stammvaters (*ʻurs*) gefeiert. Schätzungen nach hatte der Onkel vor 1978/79 ca. 4000 bis 5000 Anhänger (*mukhlişhā*).

---

[215] Vgl. Utas (1980:60).
[216] Vgl. Saldjūqī (1346 h.:183, Band 2).

Das Leben der Familie wurde vom Rhythmus des Konvents bestimmt: Sie pendelte zwischen ihrem eigenen, in der Nähe des Konvents gelegenen Wohnhaus und dem Konvent hin und her. Eine Woche pro Monat war die Mutter des Informanten für die Armenküche zuständig, was unter anderem bedeutete, daß ca. 300 Fladenbrote am Tag gebacken werden mußten. Im Konvent selbst wohnte keiner, fast ständig hielten sich dafür Gäste in ihm auf. Donnerstagsabends zur Versammlung (pers. *ḥalqe*, wörtlich übersetzt: Kreis) kamen 100 bis 200 Männer, um zu beten, Gedichte sufischen Inhalts zu lesen und Gottesgedenken zu üben, wobei manche den Zustand der Exaltation bzw. des Entrücktseins (pers. *djadhbe*) erreichten. Bis zum Morgengrauen wurden diese sufischen Praktiken und Rituale im Wechsel ausgeführt. Frauen trafen sich in einem eigenen Zimmer und versammelten sich um die weiblichen Familiemitglieder des Kalifen.[217]

Krankheit, Heilung und Sufik

Neben den traditionellen Formen sufischer Handlungen, wie dem Besuch von Heiligengräbern und Konventen, haben sich „therapeutische Praktiken" entwickelt, deren Bezug zu sufischen Elementen zwar eindeutig zu erkennen ist, die aber auch andere Wurzeln haben.[218] Den Rahmen dieser Arbeit würde der Versuch sprengen, herauszufinden, wann und in welcher Form sich diese Praktiken mit sufischen Handlungen vermischt haben.
In diesem Zusammenhang soll kurz auf wichtige Funktionen der Religion rekurriert werden, um den Bezug zwischen religiösen und therapeutischen Praktiken herzustellen: Religiöser Glaube kann Krankheiten heilen. Erstens suchen sich Menschen mit Hilfe der Religion das für sie Unerklärliche begreiflich zu machen. Religion hat insofern eine Erklärungsfunktion. Zweitens hat sie eine Unterstützungsfunktion, indem gemeinsame Glaubensvorstellungen sowie religiöse Praktiken und Rituale identitäts- und solidaritätstiftend in einer Gemeinschaft wirken und gesellschaftliche Werte und Ziele legitimieren. Drittens hat Religion eine psychologische Stärkungsfunktion, indem sie dazu dient, Furcht, Angst und Unsicherheit abzubauen und Gläubigen dabei hilft, negative Erlebnisse wie Krankheit, Tod, Unfruchtbarkeit usw. zu verarbeiten.[219] An dieser Stelle soll nunmehr angedeutet werden, welche vielschichtigen psychologischen Funktionen der Glaube - und insofern auch die sufische Orientierung - und mit ihm assoziierte therapeutische Praktiken innehaben können.

Unter Psychotherapie soll hier ganz allgemein die Heilbehandlung mit seelischen Mitteln verstanden werden, indem ein Therapeut bzw. Heiler einen individuellen Kranken mittels suggestiver Einwirkungen wie Hypnose und kathartischer Maßnahmen behan-

---

[217] Weiter berichtet der Informant, daß bei Krankheiten auf Naturheilmittel zurückgegriffen wurde.
[218] Ewing: „As part of folk Islam, Sufis and Sufi Orders have come to play an important role in the healing process in all Muslim societies." (1984b:106).
Crapanzano (1981) beschreibt die Praktiken des mystischen Ordens der Hamadsha in Marokko als psychotherapeutische Behandlungen.
[219] Vgl. Vivelo (1981:256ff.).

delt.[220] Informant 27, ein Arzt mit intellektuellem Interesse an der Sufik[221], meint, daß - abgesehen von physischen, durch den Krieg seit 1978/79 verursachten Verstümmelungen - 90 Prozent der Krankheiten in Afghanistan psychosomatischer Natur seien. Besonders augenfällig sei diese Erscheinung bei von ihm untersuchten Lähmungserscheinungen. Da weder genug Ärzte noch Psychologen in Afghanistan vorhanden seien, und zudem nur die wenigsten Menschen in diese Vertrauen hätten, gäbe es eine hohen Behandlungsbedarf, der seiner Meinung nach zu großen Anteilen durch sogenannte Pirs und selbsternannte Heiler abgedeckt werde.[222] Informant 38 - emeritierter Islamwissenschaftler - bestätigt diese These und fügt hinzu, daß Amulette große Wirkung erzielen könnten, während die Schulmedizin bei vielen Krankheitsbildern ratlos bleibe.[223] Für dieses Phänomen gebe es keine wissenschaftlichen Erklärungen.
Nun kann - nicht zuletzt wegen mangelnder Daten - aus der Sicht eines Außenstehenden nicht beurteilt werden, wie hoch die Rate der Heilungserfolge der in diesem Bereich agierenden Heiler ist. An dieser Stelle soll lediglich nachgewiesen werden, daß diese Methoden mit sufischen Elementen durchsetzt und Heilungserfolge zu verzeichnen sind.

Davidson berichtet, leider nur in Fragmenten, von drei verschiedenen, wie er sie nennt, „dervish communities", die sich selbst als die Hüter einer alten überlieferten Geheimlehre verstehen. Sie alle vertreten die Meinung, daß ein wahrer Derwisch die Liebe zu Gott in seinem Herzen trage und nicht nach außen zur Schau stelle. Die erste Gruppe, der er in den 60er Jahren begegnet ist, lebt mit etwa 200 Personen in Paghmān in den Kohdāmān-Bergen in der Nähe einer Festung namens Sayyid Khān. Diese arbeiten als Handwerker und als Heiler. Zweitens schildert er das Leben einer Naqshbandī-Gemeinschaft, ohne ihren Aufenthaltsort zu nennen, auf die er im Jahr 1961 getroffen ist. Sie meditieren wie die Yogis in Indien, und jeden Donnerstagabend behandeln Eingeweihte Patienten mittels Hypnose: Mit Hilfe von Rufen wie „oh Gott" (*allāhū*) werden sie in Trance versetzt und manche anschließend in einen Schlaftempel (pers. *hay-kal-e khāb*) gebracht. Behandelt werden Krankheiten wie Krebs, Tuberkulose, Vergiftungen und Impotenz; die Heilungsquote soll bei fast 100 Prozent gelegen haben, obwohl manche Patienten bis zu 300 Mal hypnotisiert werden mußten. Bei der dritten Gruppe handelt es sich um eine sogenannte „Bienen"-Bruderschaft mit affiliierter Schwesternschaft in der Umgebung von Balkh - wahrscheinlich mit Verbindungen zur Naqshbandīya -, die in der Nähe einer Grabstätte mit dem Namen Mūsā mit etwa 900 Personen leben. Äußerlich ausgestattet wie Derwische leben sie von dem Herstellen von Naturmedizin, Gartenbau und weiteren Handwerken. Ihr Motto sei: *'amal mīsāzad yek dhāt-e shīrīn*, übersetzt: „Arbeit bringt eine süße Essenz hervor!" Ihre Spezialität sei das Züchten von Pflanzen gewesen, die afghanischen Legenden und Volksweisheiten zufolge Kräfte erwecken können, die mit der mystischen Erhellung oder Offenbarung in

---

[220] Majrooh: „Entering the service of a Pir (or spiritual guide) is similar to consulting a psychoanalyst, and the sufi process of self-purification combined with ascetic exercises becomes a process of self-analysis and self-education." (1995:14).
[221] Er beschreibt sich selbst als großen Liebhaber der Dichtung Bīdels.
[222] Ewing. „Special techniques vary from *Pir* to *Pir*, but whichever technique the *Pir* uses, it is standardized, so that he treats each patient in basically the same way." (1984b:110).
[223] Dupree: „In village Islam the cult of saints, black magic, amulets and incatations, or *ta'awidh* are used in every situation in which help is required." (1966:270).

Verbindung stehen.[224] Die Vermutung liegt nahe, daß der Genuß dieser Pflanzen - ähnlich wie das unter anderem von manchen heteropraxen Vertretern der Sufik konsumierte Haschisch - Halluzinationen hervorruft.

Informantin 22, eine seit etwa zehn Jahren in Deutschland lebende Afghanin, die, um ihre Familie zu sehen, im Jahr 1995 Peshāwar/Pakistan besuchte, berichtet, daß es eine alte und weit verbreitete Tradition in Familien gäbe, nach der die Frauen, wenn sie irgendein Problem haben, einen Pir aufsuchen, um diesen nach Rat zu fragen. Nach eigenem Bericht hat sie Eheprobleme und läßt sich von afghanischen Flüchtlingsfrauen einen Pir - der westlichen Interviewerin gegenüber als „nur so zum Spaß" bezeichnet - empfehlen. Sie sagt: „Er verfügt über große spirituelle Fähigkeiten." (Zitat: *ū qudrat-e rūḥānī besyār kalān dārad*). Für 4000 pakistanische Rupien, umgerechnet ca. 200 DM - der Monatsverdienst eines afghanischen Lehrers in Peshāwar, beträgt im Durchschnitt etwa 2500 Rupien -, fertigt der Pir ein spezielles Amulett (*ta'wīdh*) für sie an, während er fortwährend ihr unverständliche Worte auf urdu und arabisch murmelt. Als sie das Amulettpapier zuhause auswickelt, findet sie darin ein Stoffstück, das sie als von dem von ihr bei ihrer Verlobung getragenen Schleier (pers. *chādor*) stammend identifiziert. Nach einer schlaflosen Nacht meint sie dann erkannt zu haben, daß der Pir ihr in seiner Weisheit und durch eine spirituelle Eingabe ein Zeichen geben wollte, daß sie mit allen Mitteln um den Fortbestand ihrer Ehe kämpfen solle. An dieser Stelle wirkt besonders die psychologische Stärkungsfunktion der Religion, indem der Pir in den Augen der Hilfesuchenden über religiöse bzw. spirituelle Autorität verfügt und insofern das von ihm ausgestellte Amulett für einen religiös untermauerten, wenn auch von ihr selbst so interpretierten Ratschlag, steht. Es wäre an dieser Stelle die Aufgabe eines afghanischen Psychologen, die Hintergründe der Hilfestellung in Form des Amuletts zu beleuchten.

Baldauf berichtet von ihren Feldforschungen im Jahr 1978 bei uzbekischen Frauen im Norden Afghanistans. Ihrer Meinung nach sind die von ihr beobachteten Frauen nicht orthoprax islamisch, haben dafür aber eine enge Bindung an den Heiligenkult: Lebende Pirs und Mullahs werden genauso verehrt wie tote Heilige.[225] Bei einer spiritistischen Sitzung, deren religiöse Rituale von einer sogenannten *bübi mollā* oder *shaykha* angeführt werden, tritt diese mit Schamanen unterstellten Geistern bzw. Freiseelen (pers./uzbekisch *lashkar*, wörtliche Übersetzung: Division, Heer, Armee) in Kontakt.[226] So wird *ghauth al-a'ẓam*, der *quṭb* der Heiligen und Gründervater der Qādirīya[227], angerufen; *bübi mollā* fühlt sich ihren eigenen Angaben nach jedoch weder zu diesem Sufi-Orden gehörig, noch steht sie in Verbindung zu anderen Orden oder sufischen Gruppen.

---

[224] Vgl. Davidson (1982:3-23).

[225] Vgl. Baldauf (1984:45). Die nachfolgend beschriebene séance weist ihr zufolge Ähnlichkeiten mit den ägyptischen *zār*-Zeremonien auf, zu diesen s. Wieland (1994).
Auch Centlivres, Centlivres & Slobin berichten über schamanistisch-islamische Praktiken im afghanischen Turkestan (1971), bei denen sowohl männliche als auch weibliche Heiler Austreibungsrituale durchführen, wobei die Patienten überwiegend Frauen sind.

[226] Ein Schamane ist nach Vivelo ein nebenberuflicher religiöser Funktionär, nicht initiiert in eine religiöse Organisation oder Gruppe, der Begabungen und Kennnisse besitzt im Umgang mit Geistern und der diese auf seinen Kontakt mit dem Übernatürlichen zurückführt (1981:340).
Sidky nach Eliade (1972) definiert einen Schamanen als „magician, healer, psychopomp, priest, mystic, poet and performer of miracles" (1990:278).

[227] Beinname 'Abd al-Qādir al-Gīlānīs (+1166), s. Kapitel I.A. „In Afghanistan präsente Orden".

Während der Sitzung wird Gottesgedenken geübt, bei der einige Teilnehmerinnen ekstatische Zustände erreichen. Nun besteht nach Baldauf die Funktion der Sitzung in der Katharsis der im Mittelpunkt stehenden und von *lashkar* besessenen Patientin in der Gemeinschaft. Die schamanistischen *lashkar* seien als Pendant zu den islamischen Heiligen zu sehen, *bübi mollā* als Zwitterwesen aus Schamanismus und Islam und aus Elementen, die zu beiden gehören. Die Uzbekinnen verstünden die religiöse Praktik als islamisch, für Außenstehende sei sie synkretistisch, aber sie stehe eben für den gelebten Islam dieser Region und Gesellschaftsschicht. Insofern bietet die beschriebene Praktik sowohl ein gutes Beispiel für eine regionale und lokale Färbung des Islams bzw. den von Glatzer beschriebenen „ethnischen Islam" in Afghanistan[228] als auch für eine psychotherapeutische Behandlung in Verbindung mit sufischen Elementen, wie den Heiligen und dem Gottesgedenken. Nach Baldaufs Analyse fehlt der theoretische religiöse Hintergrund, nur die religiösen Rituale existierten. Dennoch sei die Sitzung in sich geschlossen, denn die Religiosität einer Handlung sei nicht an objektiven Kriterien zu messen, sondern an der Intention der Beteiligten.[229]

Doubleday beschreibt den Krankheitsverlauf und die Genese einer weiteren Heilerin am Beispiel einer Frau aus Herāt in den 70er Jahren:[230] Die Zeichen von Hysterie und Lethargie, die diese zeigt, werden von deren Umfeld als Krankheit (arab./pers. *maraḍ*) gedeutet, die *djinn*, übernatürliche Wesen, auslösen.[231] Sie wird zu verschiedenen Heilern gebracht. Schließlich vermag ein *sayyid* namens Āghā Muḥammad 'Alī, der über spirituelle Autorität in erblicher Deszendenz verfügt, sie mit seinem Atem, seinem Speichel und Berührungen, die als Segenskraft spendend begriffen werden, und mittels gesungener und gesprochener Gebete zu kurieren. Seine Umgebung glaubt, daß er aufgrund seiner spirituellen Kräfte Macht über *djinn* ausüben kann. Bei dem Āghā übt die Frau auch Gottesgedenken und bekommt ekstatische Anfälle. Die in einer religiösen Nische für die Patientin eingeleiteten kathartischen Maßnahmen müssen regelmäßig wiederholt werden, so daß sich die Patientin einen gewisssen Freiraum in ihrer als Frau eingeschränkten sozialen Identität schaffen kann. Diese wird noch verstärkt, denn nach der Genesung erhält die des Lesens und Schreibens nicht kundige Frau von ihrem Heiler die Genehmigung, anderen Menschen zu weissagen und bekommt ein Buch, aus dem ihr Sohn magische Sprüche, bestehend aus Buchstaben und Zahlen abschreibt, damit sie daraus Amulette herstellen kann. Auf diese Weise erlangt sie auch Ansehen in der Gesellschaft und eine materielle Absicherung, obwohl sie die Hälfte ihrer Einkünfte an den *sayyid* abführen muß. Für sie selbst kommt ihre neue Position als spirituelle Vertreterin nicht überraschend, denn eine Anbindung an die Sufik liegt in ihrer Familie:

---

[228] S. Kapitel II.A. „Lokale und gesellschaftspolitische Identität".
[229] Vgl. Baldauf (1984:53f.).
[230] Vgl. Doubleday (1989:154ff.).
[231] Nach Sidky gibt es drei Wege, wie heteropraxe Vertreter Macht und Kontrolle über *djinn* erhalten können: erstens durch ihre mystische *djadhbe*, zweitens mit Hilfe von Drogen und drittens durch die in spiritueller Deszendenz übertragene Lehre des Meisterns der Geister, die durch asketische Übungen wie Fasten und Klausur verstärkt werden könne (1990:294ff.).

Der Vater war Qādirī. Sie meint, seine Liebe zu mystischer Poesie und Musik und seine spirituellen Kräfte geerbt zu haben. Doubleday berichtet weiter, daß auch Frauen mit Verkrüppelungen zum Heiler kämen, weil sie es für eine Sünde hielten, zum Arzt zu gehen. Der Āghā habe regelmäßig freitags am Gottesgedenken in der großen Moschee in Herāt teilgenommen.

Musik, Poesie und Sufik

Begreift man *taṣawwuf* als Begegnung von Kunst - gestaltende Tätigkeit des schöpferischen Menschengeistes - und dem Glauben an Gott, dann bilden mystische Poesie und Musik im afghanischen Kontext einen Kern der Sufik. Der mystische Islam Afghanistans prägt in der Verknüpfung mit diesen beiden nicht nur das religiöse, sondern beeinflußt auch das gesellschaftliche und kulturelle Leben des Landes. Das für diese Region spezifische religiös-kulturelle Gesicht entsteht aus der Begegnung von Musik, Poesie und Sufik.

Neben dem Hören, Lesen und Vortragen der Werke mystischer Dichter - berühmter und wenig bekannter - kann deren musikalische Vertonung zu einem besonders intensiven Erleben führen. Musik hat dann eine religiöse Funktion, indem sich Zuhörer mittels der Praktik des *samā'* („Hören von Musik und Entwerden in Gott") mystischen Zielen, sprich der Annäherung an Gott, zuwenden. Die Musik wird unterstützt durch einen starken Rhythmus, der für ein unaufhörliches Gottesgedenken steht; einzelne Zuhörer können in Ekstase geraten. Musikalisch interpretierte sufische Poesie kann sowohl im Familien- als auch im Freundeskreis oder typischerweise in den Konventen dargeboten werden. Musiker sind entweder Amateure oder Professionelle.
Berufsmusiker haben einen schlechten Ruf in der Gesellschaft. Dies dürfte einerseits mit dem von orthopraxen religiösen Kreisen vertretenen Verbot der Musik überhaupt zusammenhängen. Andererseits wird die Atmosphäre während ihrer Darbietungen mit dem Genuß von Drogen und Leichtlebigkeit in Verbindung gebracht, zudem hat ihre öffentliche Zurschaustellung einen anrüchigen Ruf.[232] Viele der afghanischen Berufskünstler haben Verbindungen zur Chishtīya, wenn sie nicht sogar formal in sie initiiert sind; diese hat, obwohl ihre Wurzeln in Afghanistan liegen, ihr Zentrum in Indien. Von dort aus kam der Großteil der Musiker nach Afghanistan, welches die Geschichte von Kharābāt zeigt.

Kharābāt ist der Name eines Viertels der Kābuler Altstadt, welches durch die kriegerischen Auseinandersetzungen seit 1992 fast gänzlich zerstört worden ist.[233] Es war ehemals das berühmteste und beliebteste Künstlerviertel und das geistig-spirituelle Zentrum des Landes. Die meisten der großen mystischen Dichter, wie Maulānā Rūmī, Sanā'ī und Ḥāfiẓ verfaßten Gedichte über Kharābāt: Für sie ist es ein Viertel, dessen Einwohner Gnostiker (*'ārifhā*) sind, in dem Menschen schlechte Gewohnheiten ab-

[232] Vgl. Informanten 10 und 50, Doubleday (1989:219) und Olesen (1994:47f.).
[233] S. Kapitel III.B. „Zerstörung sufischer Strukturen".

schütteln, sich den Engeln verbunden fühlen, Gott nahe sind und den Materialismus ablehnen.[234] Das arabische Wort *kharāba* bedeutet Ruine, im Persischen werden unter *kharābāt* Weinschenken oder Tavernen verstanden.[235] Gotteserkenntnis, Ruinen und Weinhäuser sind über die Metaphorik der mystischen Poesie miteinander verbunden.[236] Die Kharābātīs begreifen sich selbst als einfache Menschen, sie sind *kharāb*, nicht im Sinne von „kaputt" oder „schlecht", sondern von „vollkommen trunken". Ihr Leben findet nicht in Palästen, sondern in Ruinen statt. Sie sind ganz auf die jenseitige Welt konzentriert. Kharābāt versinnbildlicht also die Spiritualität des Glaubens.

Der auch als Rotlichtbezirk des alten Kābul bezeichnete Stadtteil hieß früher *kūche-ye khwādje khordak* („Straße des kleinen *khwādje*"). Als Tīmūr Shāh 1773 die afghanische Hauptstadt von Qandahār nach Kābul verlegte, bat er Musiker aus Indien, mit ihm zu kommen.[237] Diese - zunächst in der Festung Bālā Ḥiṣṣār untergebracht - siedelten sich später am Fuße des Festungsberges in besagtem Viertel an. Ende des 19. Jahrhunderts, als Herrscher Shīr 'Alī Khān bei einer Indienreise Offiziere und Musiker, von denen viele in die der Musik positiv gegenüber eingestellte Chishtīya eingeweiht waren, eingeladen hatte, sich in Kābul niederzulassen, entwickelte sich das inzwischen in Kharābāt umbenannte Viertel zum Mittelpunkt der Kunst und Musik in Afghanistan. König 'Abdur Raḥmān lud Musiker aus dem von ihm zwangsislamisierten Nūristān nach Kharābāt ein, unter denen auch Frauen waren.[238] Um die Jahrhundertwende lebten dort schätzungsweise 15 bis 20 Familien. Ursprünglich bestand das eigentliche Kharābāt nur aus einer einzigen Straße, doch im Laufe der Zeit wurde sowohl die Straße als auch die umliegende Gegend im Sprachgebrauch Kharābāt genannt. Immer mehr Poeten und Musiker ließen sich in seiner Umgebung nieder.

In Kharābāt pulsierte das poetische, musikalische und spirituelle Leben. Im Viertel gab es das Grab des Heiligen (*walī*) von Kharābāt, der als Versammlungsort der Chishtīs diente und an dem die Tradition bestand, daß jeder neue Schüler eines Musikers, *ḥalwā* und Rohrzucker (*nabāt*) als Almosen verteilte.[239] Nicht in der eigentlichen Straße selbst, sondern im sogenannten Viertel Kharābāt gab es vier oder fünf Konvente. Musiker aus diesem Stadtteil traten nicht nur in den Konventen auf. Vor allem die Professionellen unter ihnen spielten in ganz Kābul und in anderen Orten bei Festen, für die sie engagiert wurden. Aber auch ohne Einladung besuchten sie und musizierten sie bei Familien, von denen sie sich Trinkgelder erhofften. Nach Informantin 2 - Kābulerin aus dem Umfeld der zentralen Elite vor 1978/79 - hatten sie sich richtiggehend Netzwerke von gegenüber ihrer Musik aufgeschlossenen Personen aufgebaut, die sie reihum aufsuchten. Unter diesen Musikern waren auch reine Frauengruppen, die normalerweise auch ausschließlich vor Frauen auftraten.

---

[234] Vgl. Sherzoi (1373/1994:42f.).
[235] Gramlich betont die enge Beziehung zwischen *qalandarhā* und den *kharābāt*, die er als „Weinschenken", „Spielhöllen des Orients" und „Rauschgiftkneipen" übersetzt (1976:76).
[236] S. Kapitel I.A. „Mystik in der Literatur: von Anṣārī bis Ḥamze Shinwārī".
[237] Zur Geschichte Kharābāts, s. Wieland-Karimi (1997a:215f.).
[238] König Amānullāh führte Musik als Unterrichtsfach an den Schulen ein, welches ihm nicht zuletzt den Protest orthopraxer Religiöser eintrug und ein Grund für ihre Opposition ihm gegenüber war, s. Kapitel I.B. „Im Spannungsfeld zwischen Tradition und Moderne".
[239] Vgl. Doubleday (1989:243).

Zu den berühmtesten Musikern, den Meistern ihrer Zunft (*ustādhā*), gehörten in den 70er Jahren in Kābul Ustād Sarahang, *ghazal*-Sänger und Harmonium-Spieler, Ustād Hāshim, der die Tabla und weitere Instrumente beherrschte, und Ustād Muḥammad 'Umar, der Robāb-Spieler (pers. *robāb-nawāz*) war.[240] Ustād Sarahang wird von Informant 10 - Student - und anderen als ein „von der Sufik Durchtränkter" (pers. *ṣūfī mashrab*) charakterisiert. Er sei trotz seines Könnens nicht arrogant gewesen, weil er die wahre innere Einstellung eines Mystikers besessen habe, der sowohl Gott als auch die von Gott geschaffenen Menschen geliebt habe. Ustād Sarahang intonierte vor allem Gedichte Bīdels. Nach Informant 7 (Dichter) war er ein Murid Qandī Āghās und Mitglied in dessen *ḥalqe-ye bīdel*, die sich im Stadtteil Chehelsetūn in Kābul traf und in der neben Bīdels Poesie Musik im Mittelpunkt stand. Ustād Sarahang hatte in Indien an einer Musikhochschule unter berühmten *ustādhā* studiert und viele Preise gewonnen. Obwohl ihm in Indien großer Reichtum ob seiner Kunst angeboten wurde und erzählt wird, daß indische Frauen, wenn Ustād Sarahang sang, ihre Haare als Teppich für ihn ausbreiteten, kehrte er dennoch nach seiner Ausbildung nach Kābul zurück.[241] Trotz seiner Kunst pflegte er keinen elitären Habitus wie andere Künstler, was Informant 10 (Student) darauf zurückführt, daß er die wahre innere Einstellung eines Sufi besessen habe, der sowohl Gott als auch die von Gott geschaffenen Menschen geliebt habe. In Kābul trat er vorwiegend im Künstlerviertel Kharābāt auf.

Es liegen Berichte und auch Dokumentationen über die Praktik des Vertonens mystischer Poesie in anderen Teilen Afghanistans vor, nur ist die Zahl der Berufsmusiker im Verhältnis zu Kābul sehr viel geringer. In den 70er Jahren wurden beispielsweise von der UNESCO Tonbandaufnahmen in Herāt gemacht. Diese geben eine Vertonung eines von Sa'dī verfaßten *na't* in *ghazal*-Form wieder, die von Ṣūfī Abū Bakr in der Freitagsmoschee in Herāt zwischen dem freitäglichen Gebet und dem Gottesgedenken gesungen wurden. Des weiteren enthalten die Aufnahmen den instrumental begleiteten Gesang von 'Abdul Shā'ir, einem halbprofesionellen Sänger, der einen in Torbat-e Djām in Iran an der iranisch-afghanischen Grenze begrabenen sufischen Scheich (*shaykh*) besingt. Der Gebetsrufer des Theologischen Kollegs in Herāt interpretiert in einer weiteren Aufnahme die Verse eines unbekannten sufischen Poeten.[242] Informanten berichten von unbekannten und ungezählten Künstlern in ganz Afghanistan, welche die Verbindung von sufischer Poesie und Musik pflegten.

Informant 16 - ehemaliger Professor an der Universität Kābul - beschreibt, wie er noch bis Ende der 80er Jahre vorwiegend donnerstagsabends Konvente in Kābul, hauptsächlich in Kharābāt aufgesucht habe. Als Motiv für seine Besuche nennt er die Liebe zur sufischen Literatur und zur Musik, die Möglichkeit zur Entspannung, Meditation und zum Gebet: Die Menschen dort hätten *allāhū* aus der Mitte ihres Herzens gesungen. Beispielsweise seien zum Konvent in der Altstadt namens Djālib Ḥaywān wöchentlich

---

[240] Ustād Sarahang und Ustād Muḥammad 'Umar starben in den 80er Jahren, Ustād Hāshim kam 1994 im deutschen Exil ums Leben.
Vgl. Wieland-Karimi (1997a:29f.).

[241] Es existiert ein Video aus den 70er Jahren von einem Auftritt Ustād Sarahangs im Goethe-Institut in Kābul.

[242] Vgl. CD, hrsg. von UNESCO Collection Audivis D 8266 (1996). Aufnahmen Nr. 2, 3 und 10.

ca. 40 bis 70 Männer aus unterschiedlichen Schichten und Berufen gekommen. Wenn Ustād Sarahang aufgetreten sei, hätten sie einfach nur dagesessen, geweint und Gottesgedenken geübt. Manche hätten Haschisch geraucht.
Auch im Exil, besonders in Pakistan, wird diese Tradition fortgesetzt. Bei afghanischen Kulturabenden im westlichen Ausland stehen regelmäßig Vertonungen von Rūmī, Bīdel und anderen mystischen Dichtern auf dem Programm. In Iran hingegen ist diese Praktik wegen des Einflusses islamistischen Gedankenguts, das musikalische Darbietungen grundsätzlich ablehnt, erschwert.
Ghulām Nabī, bekannt als Ṣūfī Ashqarī (1271-1358/1892-1979), war ein Dichter, dessen Leben eng mit Kharābāt verknüpft war. Er verstand sich als ein Vertreter des einfachen Volkes (pers. *mardom-e 'āmm*), für Mitglieder der Königsfamilie oder andere Prominente schrieb er keine Gedichte. Informant 53 - ein Musiker, der in Kharābāt groß geworden ist - beschreibt als Symbol seiner Bescheidenheit und somit wahren Größe, daß der Dichter nie in die Augen von anderen Menschen gesehen habe, während er mit ihnen sprach; er habe bewußt immer den Blick auf den Boden gesenkt. Stolz und Eitelkeit habe er abgelehnt. Ṣūfī Ashqarī selbst trug seine Poesie in Kharābāt vor, und dortige Musiker vertonten sie. Er war vor allem in der Szene der Liebhaber sufischer Literatur bekannt. Seine Vorbilder waren unter anderem Rūmī und Bīdel, wie sie setzte er klassische Formen wie den *ghazal* ein - im Gegensatz zu den beiden, die sich sehr literarisch ausdrückten, wählte er eine einfache Sprache.[243] Aufgrund seiner großen Liebe zu Bīdel pflegte er unter anderen intensiven Kontakt zu Qandī Āghā. Der als Kind früh Waise gewordene Ṣūfī Ashqarī hatte eine Koranschule, jedoch keine weiterführende Schule besucht. Nuri schreibt, daß er ein *uwaysī* war und und zu den *madjādhīb* tendierte.[244] Demnach hatte er keinen Pir und auch keine Murids. Die sufische Identität in sich entdeckte er mit ca. 17 Jahren, zunächst soll er seine ganze Habe verschenkt haben, nachdem er vorher und in seinen späteren Lebensjahren als Händler tätig war. Am Lebensende besaß er eine Buchbinderei und einen kleinen Laden in Kharābāt, in welchem er Kautabak verkaufte. Er heiratete nie und reiste viel. Mehrmals besuchte er das Grab von Bahā' ad-Dīn Naqshband, dem Gründervater der Naqshbandīya in Bukhārā.

Ustād Muḥammad 'Abd al-Ḥamīd „Asīr", bekannt als Qandī Āghā (1290-1373/1911-1994), stammte urspünglich aus Badakhshān, hatte seinen Lebensmittelpunkt aber in Kābul. Als Amanī-Schüler konnte er gut Deutsch und auch Arabisch, mußte aber aus politischen Gründen noch während seiner Schulzeit Kābul verlassen und lebte einige Zeit zwangsweise mit seiner Familie in Qandahār. Über die Beschäftigung mit sufischer Poesie fand er seinen Zugang zu *taṣawwuf*, Informant 32 (heteropraxer Vertreter der Sufik) meint, er habe sich selbst nie als Sufi, sondern als *madjdhūb* gesehen und bezeichnet. Zurück in Kābul gründete er einen poetischen Zirkel für den Dichter Bīdel, in dem er regelmäßig, zumeist wöchentlich, mit seinen Schülern - dessen bekanntester Ustād Sarahang war - dessen Gedichte las und interpretierte. Zu dieser *ḥalqe* gehörten vor allem Intellektuelle, Professoren und Literaten. Ferner verfaßte Qandī Āghā

---

[243] Sein erstes Gedicht wurde veröffentlicht, als er Anfang 20 war, Gedichtbände erschienen jedoch erst nach seinem Tod, wie der von Nūrī 1367 h. herausgegebene.
[244] Nuri: *„ṣūfī ashqarī ke khod dārā-ye mashrab-e uwaysī wa tamāyol-e ziyād be madjdhūbiyat dāshtand... ."*(1367 h.:6).

Schriften, wie die in Kapitel II.B. „Heteropraxe Vertreter der Sufik" erwähnte über *madjādhīb*. In seinen beiden letzten Lebensjahrzehnten veranstaltete er jährlich in seinem Haus in Kharābāt einen *'urs* für Bīdel.

Poetische Zirkel haben eine lange Tradition in Afghanistan. Ghani berichtet, daß der Vater Maḥmūd Tarzīs (+ 1935), des politischen Vordenkers Afghanistans, Sitzungen (pers. *madjālis*) für Bīdel organisierte, die aus mehrstündigen ununterbrochenen Rezitationen bestanden. Im Anschluß daran hätten Diskussionen stattgefunden und anwesende Dichter hätten ihre eigene Poesie vorgetragen. Ein besonderer Liebhaber von Bīdel sei auch der Bruder König Ḥabībullāhs, Prinz Naṣrullāh, gewesen.[245] Nach Informant 7 (Dichter) war Bestandteil der regelmäßigen Treffen auch die Koranexegese (arab./pers. *tafsīr*) vor dem Hintergrund sufischer Ideen. Informant 34 (ehemaliger Dozent für Literaturwissenschaften an der Universität Kābul) berichtet, daß es in Kābul jahrzehntelang Kreise oder Zirkel (pers. *ḥalqehā*) für Maulānā Rūmī, Bīdel und Ghazzālī gegeben habe, die zumindestens bis Mitte der 80er Jahre, wenn nicht länger, bestanden hätten. Mit den poetischen Zirkeln hätten die Initiatoren vor allem zwei Ziele verfolgt: die Stärkung des Geistes und die Bewahrung der Jugend vor der Entfremdung von der eigenen Kultur. Ein wichtiges Zentrum für pashtūsprachige Literatur und sufische Inhalte sei Ghaznī gewesen. Informant 24 (Dozent an der Pashtū-Akademie der Universität Peshāwar) nennt den poetischen Zirkel für Khushḥāl Khān Khattak in Peshāwar, in dem über das Rezitieren und Interpretieren der Gedichte von Khushḥāl hinaus jeder seine eigenen Werke vorstellen könne. Dieser Zirkel existiert weiterhin, nach 1978/79 hat er großen Zulauf von Seiten afghanischer Literaten und Intellektuellen bekommen.

Es ist zu vermuten, daß die Zentren der Musik in den Städten, hauptsächlich in Kābul und Herāt, lagen. Zum anderen kann angenommen werden, daß sich mit den Dichtern bestimmte lokale Präferenzen aufgrund deren Herkunft verbanden: So stehen Anṣārī und Djāmī in Herāt im Mittelpunkt, pashtūsprachige Dichter in den südöstlichen Provinzen Afghanistans und Sanā'ī in Ghaznī.

Die Pflege der Verbindung zwischen Poesie, Musik und Sufik ist jedoch nicht auf die Konvente, poetischen Zirkel und Kharābāt beschränkt. Wie in Kapitel I.A. „Mystik in der Literatur: von Anṣārī bis Ḥamze Shinwārī" umrissen, spielt die Verknüpfung dieser drei auch in der breiten Bevölkerung eine große Rolle, nur die Formen der Rezeption sind andere. Zum Beispiel wird im Familienkreis sufische Literatur rezitiert oder musikalisch vorgetragen, von Generation zu Generation werden Gedichte mystischen Inhalts oral tradiert, und in der Koranschule wird die Dichtung von Ḥāfiẓ gelesen. Auch die Medien, wie das Radio, haben Gewicht, indem Werke bedeutender Mystiker über sie übertragen wurde. Informant 25 (Journalist und Schriftsteller) erinnert sich daran, wie regelmäßig morgens in Radio Kābul religiöse und sufische Verse vorgetragen wurden. Informantin 2 (Kābulerin aus Umfeld der zentralen Elite vor 1978/79) berichtet von einem Radioprogramm namens *zamzameh-e shab-hangām* (pers., „gesummte Melodien

[245] Vgl. Ghani (1988:432f.).

der Abendzeit"), mit dem für sie häufig der Tag ausgeklungen sei. Ein Sprecher habe Verse hervorragender Literaten wie Maulānā Rūmī und Ḥāfiẓ vorgetragen, und im Hintergrund habe jemand leise Musik gespielt. Dies sei sehr beruhigend gewesen.

Ein fester Bestandteil des religiösen, mit der Sufik assoziierten Lebens ist für viele Gläubige die Ausrichtung von *'urs*-Feierlichkeiten im informellen, familiären Rahmen. Die Initiative hierzu geht von Murids oder Anhängern eines verstorbenen Heiligen und/oder mystischen Lehrers aus. Als Anlaß wird zumeist der vermeintliche Geburts- oder Todestag des zu Ehrenden genommen. Symbolisch ist das Fest oftmalig mit der festlichen Zurschaustellung einer Reliquie verbunden, welche aus dem Koran, einem Stück Kleidung oder etwas Ähnlichem, das dem Toten gehört hat und in die Hände seiner Anhänger übergegangen ist, bestehen kann. Zum Fest des *'urs* werden so viele Gäste eingeladen, wie es der finanzielle Rahmen der Veranstalter zuläßt. Es können ihn auch mehrere Murids oder Anhänger zusammen veranstalten. Informant 3 - Politologe aus Kābul - berichtet von seinem Großvater mütterlicherseits, der jährlich einen *'urs* für dessen Pir namens Ḥādjdjī Ṣāḥib veranstaltete, welcher bis Anfang der 60er Jahre in der Nähe des Kābuler Flughafens lebte. Zum Eigentum des Großvaters gehörte ein Gehstock des Pir, der weiterhin in Familienbesitz ist und von Generation zu Generation weitergegeben wird. Anläßlich des *'urs* wurden die Gäste mit Essen und Tee bewirtet, Loblieder auf den Propheten (pers. *na't-khānī*) und Literatur vorgetragen, Gottesgedenken geübt und sehr selten auch Musik gespielt.

Wissenschaft und Sufik

Viele der afghanischen Dichter, aber auch Wissenschaftler wie Rawan Farhādī und 'Abd al-Ḥayy Ḥabībī[246] beschäftigten sich intensiv mit der Sufik. Im Bereich der Literaturwissenschaften in Darī und Pashtū gehörte *taṣawwuf* an der Kābuler Universität zu den Pflichtfächern. Nach Informant 34, noch bis Ende der 80er Jahre Dozent in diesem Fachbereich, lag der Schwerpunkt der Lehre auf der Roushanīya, Raḥmān Bābā und Bīdel. Auch die arabische Sprache habe zur Ausbildung gehört, da sie für ein vertieftes Verständnis der Sufik die Grundlage bilde.[247] Nach Informantin 28 (ehemalige Lehrerin aus Kābul) war der in den 60er Jahren verstorbene Ustād 'Abd al-Ḥaqq Bahtāb, ein Vorgänger des Informanten 34, einer der herausragendsten Lehrer von Literatur und Sufik an der Kābuler Universität. Zudem sei er selbst ein Poet gewesen, der nach mystischen Vorstellungen wie ein Fakir oder ein Derwisch gelebt habe.

[246] Dupree: „Professor Habibi, at last count, had written 83 books, of which 60 have been published. In addition, over 300 of his articles have been published, and he has taken part in 25 international conferences." (1976a:8).

[247] Informant 38 meint, daß die Erfolge der universitären Literaturwissenschaften relativ gering gewesen seien, denn in moderner Literatur hätten die meisten afghanischen, pakistanischen und andere Schriftsteller der Region *taṣawwuf* vergessen, sie schrieben kommunistisch und materialistisch, obwohl sie eigentlich keine richtigen Kommunisten seien.

In den 30er Jahren wurden die Literarische Gesellschaft (pers. *andjoman-e adabi*), die Historische Gesellschaft (pers. *andjoman-e tārikh*) und die Pashtū-Akademie in Kābul gegründet. Diese und das Informations- und Kulturministerium (pers. *wezārat-e eṭṭelā'āt-o-kultūr*) beriefen unter anderem anläßlich runder Geburtstage berühmter afghanischer Mystiker Konferenzen unter internationaler Beteiligung ein, verlegten deren Werke sufischer Poesie neu bzw. veröffentlichten Studien über sie.[248] Informantin 50, selbst ehemalige Mitarbeiterin des Ministeriums und mitverantwortlich für die Durchführung der Konferenzen, beschreibt die Jubiläen als Höhepunkte der Arbeit ihrer Behörde, die willkommene Anlässe für den Druck von Arbeiten gewesen seien, die ansonsten vielleicht nie veröffentlicht worden wären. Der Druck sei nach einer Zensur seitens regierungsloyaler Gutachter erfolgt, nur Arbeiten von und über mystische Dichter mit unbestrittener historischer Größe seien verlegt worden.[249] Es ist jedoch nicht klar, welche Kriterien für eine Veröffentlichung in diesem Zusammenhang angelegt wurden.
Die Errechnung dieser Geburtstage ist nicht nachvollziehbar, so wurde 1976 zum 1000sten Geburtstag von Anṣārī (1005/6-1088) und 1977 zum 900sten Geburtstag von Sanā'ī (ca. 1061-1131) eingeladen.[250] Anläßlich Anṣārīs Geburtstag 1976 brachten beispielsweise das Informations- und Kulturministerium und die Historische Gesellschaft auf englisch das Buch „Abdullah Ansari and other Sufis of Afghanistan" heraus, in dem u.a. Artikel von Schimmel, de Beaurecueil und Rawan Farhādī zu finden sind, und auf persisch ein Buch des Verfassers Fikri Saldjūqī über Anṣārīs Heiligengrab in Gāzargāh.[251] Aus Anlaß von Sanā'īs Geburtstag publizierte das Ministerium für Information und Kultur das von Ḥabībī verfaßte Buch „Sufism in Afghanistan", selbiges Ministerium gab ferner zusammen mit der Historischen Gesellschaft auf französisch „Sayr al-'ibad ila ma'ad de Sanā'i de Ghazna" (übersetzt: „Die Reise der Geschöpfe ins Jenseits von Sanā'i", Kābul 1977) heraus, das mit einer Einführung von Sayd B. Majrooh versehen ist. 'Alī Ashgar Bashīr veröffentlichte die Schrift „*seyrī dar molk-e sanā'ī*" (übersetzt: „Ein Gang durch Sanā'is Königreich", Kābul 1356 h.). Bereits 1962 gab es eine internationale Konferenz zur Erinnerung an den 900sten Todestag von Anṣārī. Aus diesem Anlaß wurde 'Abdullāh Anṣārīs Werk „*ṭabaqāt aṣ-ṣūfīya*" (übersetzt: „Klassen von Sufis", Kābul 1341/1962) vom Wissenschaftsministerium und der Historischen Gesellschaft mit Ḥabībī als Herausgeber neu aufgelegt.[252]

---

[248] S. Kapitel I.A. „Mystik in der Literatur: von Anṣārī bis Ḥamze Shinwārī".

[249] Utas: „... very little Sufi literature has been printed in Afghanistan itself owing to the complete government control of all printing in the country ... it is not unusual that Afghan Sufi shaikhs or bookmerchants commission editions of Sufi books to be printed for them in Lahore, Peshawar, Karachi, or other places." (1980:60).

[250] Duprees Kommentar: Es „cannot be reconciled with the Gregorian calender... . But we should not be so ethnocentric." (1976a:1).
Dupree berichtet über die Eröffnungsveranstaltung 1976: „The highlight of the show featured two members of the Islamic brotherhood at Gazargah outside Herāt, where Ansari taught and is buried. They sat on either side of a painted archway, dressed in the loose-fitting, colorful *chapon* (cloaks of many colors) and turbans and turban-caps of the north, and alternately chanted from the poems of Ansari." (1976a:3).

[251] Saldjūqī, Fikri (1355 h.).
Anläßlich der Anṣārī-Konferenz wurden weitere Bücher veröffentlicht, u.a. von R. Farhādī, de Beaurecueil, N. Jami, M.A Fekrat, A.A. Bashīr, M.A. 'Aṭṭār und Rafī' (Informant 25, Journalist und Schriftsteller).

[252] Weitere Konferenzen nach Dupree waren: 1973 zum 1000sten Geburtstag von al-Birūnī, 1974 zum 700sten Todestag von Maulānā Rūmī, 1975 zum 400sten Todestag von Bāyazīd Anṣārī (*pīr-e roushan*)

Von afghanischer Seite soll es nach Informant 25 (Journalist und Schriftsteller) immer einen gewissen Konkurrenzkampf gegeben haben, wer an den Konferenzen teilnehmen durfte. Da diese Veranstaltungen nicht zuletzt das Prestige der afghanischen Regierung im Ausland steigern sollte, legte diese besonderen Wert auf ausländische Beteiligung. Ferner gab es Eifersüchteleien zwischen den Sprechern von Darī und Pashtū, die auch politische Auseinandersetzungen widerspiegelten. Dupree meint, daß inhaltlich-methodisch die Debatten bei den Konferenzen

> „... reflected the generational and methodological gap between the younger, Western trained Afghan scholars and the older generation of historian-linguist chauvinists." (1976a:5)

Informant 16 (ehemals Professor an der Universität Kābul), Informant 25 (Journalist und Schriftsteller) und Informant 34 (ehemaliger Dozent für Literaturwissenschaften) erinnern sich, daß die prominenteste Konferenzteilnehmerin aus dem Ausland die deutsche Professorin Annemarie Schimmel gewesen sei, für die eigens ein *'urs* für Maulānā Rūmī veranstaltet worden sei, der von der staatlichen Filmgesellschaft „Afghan Film" aufgenommen wurde. Informant 16 erzählt von einem Gottesgedenken verbunden mit Tanz, der in einem Konvent in Mazar-e Sharīf mit Schimmel und anderen westlichen Wissenschaftlern gefeiert worden sei, Schimmel habe auch Gāzargāh besucht.

Obwohl aufgrund der Datenlage und der Kriegsumstände weder statistisch untermauerte noch verbindliche repräsentative Aussagen zur Quantität der sufischen Handlungen in Afghanistan getroffen werden können, ist davon auszugehen, daß Besuche der Heiligengräber die am häufigsten durchgeführte sufische bzw. mit der Sufik assoziierte Praktik in Afghanistan ist. Die Anzahl der Konvente hingegen hat im Laufe dieses Jahrhunderts stark abgenommen. Therapeutische, mit der Sufik assoziierte Praktiken unterliegen starken regionalen Prägungen. Die Verbindung von Musik, Poesie und Sufik dürfte für fast alle mit der Sufik assoziierte Gläubige eine Bedeutung haben, da sie sowohl im privaten Bereich als auch in religiös-sufischen Einrichtungen gepflegt wird und einen wichtigen Bestandteil der religiösen Tradition Afghanistans bildet. Die wissenschaftliche Annäherung an die Sufik hingegen ist einem marginalen Teil der afghanischen Bevölkerung vorbehalten, weil sie Alphabetisierung und die Möglichkeit zu höherer Bildung voraussetzt. Tendenziell - was in weiteren Untersuchungen zu untermauern ist - kann davon ausgegangen werden, daß bestimmte sufische Handlungen an bestimmte Identitäten gebunden sind.

---

und zum 650sten Todestag von Amīr Khosrou Dehlawī, 1977 zum 200sten Geburtstag des Drucks von pashtūsprachiger Literatur (1976a:9).

D. Zusammenfassung

Ein soziales Netzwerk bildet eine Brücke zwischen individuellem Handeln und dem strukturellen Rahmen, in dem dieses erfolgt. Ein Netzwerk ist kein starres, unveränderliches Gebilde, sondern es befindet sich im Fluß. Neue Elemente können hinzustoßen, bereits vorhandene sich verändern und andere ganz wegfallen. Im religiös-sozialen Netzwerk der afghanischen Sufik existiert ein Geflecht unterschiedlicher Kontakte und Beziehungen, das auf der mystischen Assoziation der einzelnen Gläubigen zu den sufischen Vertretern basiert. Die sufischen Handlungen drücken den Vollzug von Beziehungen aus.

Religiöse Identität wird von der Zugehörigkeit zu einer Glaubensgemeinschaft innerhalb des Islams geprägt. Sunniten, Schiiten und Ismailiten nutzen in Afghanistan größtenteils unterschiedliche Einrichtungen für ihre religiösen und somit auch sufischen Handlungen. Der personelle und materielle Apparat der Glaubensrichtungen ist im wesentlichen voneinander getrennt. Gemeinsam sind den Konfessionen jedoch sufische Elemente und Handlungen als solche, wie die Verehrung von Heiligen (*auliyā'*), die Beziehungen von Pir zu Murid sowie der Besuch von Heiligengräbern und die Pflege der Verbindung von Musik, Poesie und Sufik.
Die Verbindung von ethnischer Zugehörigkeit zu sufischen Elementen kann Spezifika bergen: So gilt beispielsweise bei den Pashtūnen mit den Kākākheyl ein ganzer Clan als heilig, er ist kollektiv mit Segenskraft (*baraka*) ausgestattet. Prophetenabkommen (*sādāt*) haben eine Sonderstellung bei den Hazāra. Uzbeken können Verbindungen zu schamanistischen Praktiken unterhalten. Lokale Identität wird auch durch die Anbindung an bestimmte religiöse und im speziellen sufische Einrichtungen gebildet. Gläubige fühlen sich der Wirkungsstätte überragender Mystiker bzw. sufischer Literaten noch Jahrhunderte nach deren Tod verbunden: Die Dichter Anṣārī und Djāmī werden daher in Herāt besonders verehrt; dasselbe gilt für Sanā'ī in Ghaznī sowie für Raḥmān Bābā in Qandahār.
Weitere wichtige identitätsstiftende Merkmale bilden sowohl das Geschlecht als auch die Unterscheidung von urbanen und ruralen sowie von nomadischen und seßhaften Lebensformen und ferner die Position in der gesellschaftlichen Hierarchie.

Die mit der Sufik assoziierten Menschen sind grundsätzlich in zwei Bereiche aufzuteilen: den der religiösen Funktionäre und den der sie in Anspruch nehmenden Gläubigen. Zwischen diesen beiden Personengruppen existieren Schnittmengen, wie die der intellektuellen Vertreter der Sufik, die nicht unbedingt als Funktionsträger von anderen mit der Sufik assoziierten Gläubigen wahrgenommen werden. Auch können sufische Vertreter selbst zu Nicht-Funktionären werden, wenn sie die Dienste anderer religiöser Vertreter in Anspruch nehmen. Jeder einzelne der Gläubigen - Funktionsträger oder Nicht-Funktionsträger - ist mit einer oder mit mehreren sufischen Handlungen verbunden. Bei der Aufgliederung in sufische Handlungsbereiche geht es um die Darstellung des Spektrums des Netzwerkes, mit dem fast jeder afghanische Muslim Berührungspunkte hat - es geht nicht um Abgrenzungen der Praktiken voneinander, weil auch diese sich überschneiden können.

Gehalt, Intensität und Richtung von Beziehungen sind im Netzwerk unterschiedlich ausgeprägt. Beziehungen bestehen zum einen zwischen sufischen Vertretern und Gläubigen, zum anderen sowohl zwischen sufischen Vertretern als auch zwischen Gläubigen. Jeder Funktionsträger und jeder Nicht-Funktionsträger ist wiederum individuell mit sufischen Handlungen assoziiert.

Die Titulierung eines religiösen Funktionärs muß nicht der mit diesem Begriff verbundenen Typisierung entsprechen. Anreden wie Pir sind nicht mehr unbedingt an die religiöse Autorität verleihenden Kriterien angeklammert. Zu diesen gehören religiöse Bildung, die Abstammung von religiös herausragenden Personen - in erster Linie vom Propheten - und spirituelle oder erbliche sufische Deszendenz. Je mehr Quellen der Autorität sich in einem religiösen Funktionär vereinen, desto größer wird die von ihm ausgehende Segenskraft.
Familien sind häufig aufgrund traditioneller Familienkontakte an bestimmte Pirs gebunden, Frauen haben zumeist über männliche Familienmitglieder Kontakt zu ihnen. Pirs und Murids stehen in vielfältigen Beziehungen nicht nur religiösen Charakters zueinander, so daß wechselseitige Abhängigkeiten vorhanden sind. Kontakte zwischen den Pir-Netzwerken unterschiedlicher Konfessionen sind nicht bekannt.

Die offiziellen Vertreter der Sufik verfügen über eine gesellschaftlich einflußreiche Position, indem sie sowohl enge Kontakte zur Zentralmacht (bis in die 70er Jahre zum Königshaus) unterhalten als auch eine große Anhängerschaft aufweisen. Die Familien Mudjaddidī und Gīlānī verfügen jeweils über mehrfache religiöse Autorität. Obwohl sie nicht die einzigen Vertreter der islamischen Mystik in Afghanistan sind, werden sie dennoch von westlichen Betrachtern häufig als solche wahrgenommen. Heteropraxe Vertreter der Sufik sind normalerweise in keinen Orden eingeweiht, manchmal fühlen sie sich *bī-shar'* Gruppen zugehörig. Sie stehen am Rande der Gesellschaft und zählen zu den marginalisierten Personen. Intellektuelle Vertreter der Sufik nähern sich auf einer geistigen Ebene sufischen Ideen und Idealen, indem sie sich mit schriftlichen Quellen, wie mystischen Handbüchern und sufischer Poesie, auseinandersetzen.

Die Zugehörigkeit zu einem der vier in Afghanistan vertretenen Orden (Qādirīya, Suhrawardīya, Chishtīya und Naqshbandīya) spielt eine untergeordnete Rolle in der mystischen Identität der einzelnen Gläubigen. Es besteht keine integrative *ṭarīqa*-Identität. Afghanische Sufi-Orden nehmen im Gegensatz zu den Bruderschaften im arabischen Kontext keine organisierenden und integrierenden Aufgaben wahr. Menschen können in mehrere Orden gleichzeitig initiiert sein, ohne die unterschiedlichen Lehren und Praktiken als Widerspruch zu verstehen. Vielmehr steht die Initiationskette des eigenen Pirs im Vordergrund.
Tendenziell sind die Sufi-Orden im Norden Afghanistans eher orthoprax. Im Süden des Landes und in pashtūnischen Gebieten sind die Orden mehr auf die Verehrung eines Pirs ausgerichtet, was wegen häufig verbreiteter kollektiver Anhängerschaften zu Überschneidungen mit tribalen Netzwerken führt. Im Vordergrund der sufischen Identität steht für afghanische, mit der Sufik assoziierte Gläubige die individuelle Anbindung an sufische Vertreter und die Vorliebe für mystische Literaten.

Quantitativ ist unter den sufischen Handlungen der Besuch der Schreine der mit der Sufik assoziierten Heiligen am häufigsten. Bei dieser Praktik überwiegen Frauen. Ein Teil der orthopraxen Religionsgelehrten und der intellektuellen Vertreter der Sufik, der Anhänger der Naqshbandīya sowie Wahhābiten und Islamisten lehnen diese Praktik ab, da ihrer Ansicht nach der Besuch von Heiligengräbern nicht mit der islamischen Gesetzgebung vereinbar ist. Zwischen Orden und Heiligengräbern bestehen keine strukturellen Verbindungen. An den Gräbern halten sich vorwiegend heteropraxe sufische Vertreter und Grabwächter auf.

Ohne daß statistische Beweise vorlägen, wird vermutet, daß die Anzahl der sufischen Konvente (*khāneqāhhā*) im Laufe dieses Jahrhunderts stark abgenommen hat: Heutzutage sind sie nur noch vereinzelt und eher in Städten als in Dörfern Konvente zu finden. Diese werden überwiegend von Männern besucht. Die spirituellen Oberhäupter dieser Einrichtungen können Pirs oder Kalifen sein, die in erblicher oder spiritueller Deszendenz ihr Amt übernommen haben bzw. einen von ihnen selbst errichteten Konvent leiten. In den Konventen werden neben der religiösen und sufischen Lehre - sofern diese noch als Ausbildungsstätten fungieren - an die Sufik gebundene Musik und Poesie gepflegt. Sie bilden Pilgerfahrtsziele für Anhänger eines Pirs. Anlaß für Besuche kann unter anderem der Todestag eines Heiligen (*'urs*) bilden. Viele Konvente verfügen über Armenküchen (*langarhā*).

Mit der Sufik verknüpfte Heilungsmethoden werden sowohl in den Städten als auch auf dem Land, von Nomaden und Seßhaften, in allen Regionen, ethnischen Gruppen und Konfessionen durchgeführt. Wie am Beispiel der schamanistisch-islamischen Austreibungszeremonien von uzbekischen Frauen zu beobachten, ist davon auszugehen, daß diese Praktiken stark regional geprägt sind, was unter anderem durch ein lokal unterschiedliches vorislamisches Erbe begründet ist. Hauptsächlich Frauen nehmen die Dienste von Heilern in Anspruch. Die sufischen Vertreter, welche diese Praktiken durchführen, sind nicht eindeutig zuzuordnen: Die Funktionäre werden häufig Pirs tituliert, Anhaltspunkte zur Art ihrer religiösen Autorität existieren jedoch nicht. An den Praktiken, zu denen neben anderen das Amulettschreiben, Naturheilungen, spiritistische Sitzungen und Austreibungszeremonien zählen, sind auch heteropraxe und offizielle Vertreter der afghanischen Sufik beteiligt.

Die Verbindung von Poesie, Musik und Sufik wird vom überwiegenden Teil der mit der Sufik assoziierten Gläubigen respektive den sufischen Vertretern gepflegt - mit Ausnahme von denjenigen religiösen Vertreter, welche Musik grundsätzlich ablehnen. Eine ausnehmend starke Beziehung zur Musik besteht bei der Chishtīya, wobei die Städte das Zentrum für Berufsmusiker bilden. Der Stadtteil Kharābāt in Kābul symbolisiert die Verflechtung von Kunst und Sufik. Ansonsten ist die Verbindung von Sufik, Musik und Poesie an keine religiöse Einrichtung gebunden: Sie kann jederzeit, im privaten oder öffentlichen Rahmen, gepflegt werden. Die Anbindung an mystische Literatur variiert von der oralen Tradierung über das individuelle Rezitieren bzw. Rezipieren, über den musikalischen Vortrag, der Organisation poetischer Zirkel bis zur Beschäftigung mit ihr in schriftlicher Form.

Die wissenschaftliche Beschäftigung mit der Sufik beschränkt sich auf einen alphabetisierten Kreis, dem zumeist männliche Städter mit höherer Bildung angehören. Sie sind zur städtischen Bildungselite zu zählen. Für sie steht der Zugang zur islamischen Mystik über die Beschäftigung mit sufischer Literatur im Vordergrund. Diese Personengruppe ist größtenteils mit den intellektuellen Vertretern der Sufik deckungsgleich.

Das Netzwerk der afghanischen Sufik ist mit weiteren religiösen Netzwerken verflochten. Beispielsweise beteiligt sich Maulānā Fayḍānī aus einem sufischen Milieu heraus an einem islamistischen Diskurs. Auch wirken heteropraxe Vertreter der Sufik an Austreibungszeremonien mit, die dem populären Bereich zuzuordnen sind. Ferner können Pirs in Personalunion Religionsgelehrte sein, wie Mitglieder der Mudjaddidī-Familie. Zwischen den einzelnen religiösen und ökonomischen Netzwerken können Übereinstimmungen und gegenseitige Abhängigkeiten bestehen: Sie verfügen über kollektive Anhängerschaften, zwischen ihnen werden Heiratsverbindungen geschlossen, und Vertreter beider Netzwerke nehmen Funktionen als Bindeglieder zu staatlichen Institutionen wahr. Darüber hinaus können religiöse Vertreter das Vorgehen ökonomischer Vertreter legitimieren, während letztere die ersteren finanziell unterstützen.

III. Sufik und der Krieg seit 1978/79

A. Politische und religiöse Entwicklung

Datenmaterial zu Veränderungen in der Sufik seit 1978/79 ist - wie bereits in der Einleitung skizziert - denkbar spärlich. Da bereits für die Zeit vor 1978/79 der Sufik von wissenschaftlicher Seite kein besonderes Interesse geschenkt und das Wirken ihrer religiös-sozialen Netzwerke nicht in Zusammenhängen betrachtet worden ist, verwundert es nicht, daß auch für die Zeit seit Kriegsbeginn keine Untersuchungen zu diesem Thema vorliegen. Vielmehr galt das Interesse der Weltöffentlichkeit und somit auch der Journalisten und Wissenschaftler dem politisch-militärischen Geschehen des in Afghanistan stattfindenden Stellvertreterkrieges. Für diese Ereignisse nach 1978/79 und deren Hintergründe sei auf die zahlreichen Veröffentlichungen seit Anfang der 80er Jahre verwiesen, die von jeweils unterschiedlichen Standpunkten Einzelheiten des Konfliktes schildern.

In Kapitel III.A. sollen die Strukturen des Konfliktes aufgezeigt werden, um damit dessen Auswirkungen auf die Sufik hinterfragen zu können. Zunächst werden Geschehen und die aus diesem folgenden grundlegenden Veränderungen der afghanischen Gesellschaftsstruktur skizziert, weil sich daraus Verschiebungen in der Gewichtung von Identitäten und damit auch dem Funktionieren religiös-sozialer Netzwerke im Krieg ergeben, welche in Kapitel III.B. im Mittelpunkt stehen.
Die Ausführungen über die Rolle des Islams im Kābuler Regime und im Widerstand schließen sowohl konzeptionell als auch chronologisch an das Kapitel I.B. „Politische und religiöse Geschichte Afghanistans und die historische Rolle sufischer Vertreter" an: Unter Berücksichtigung der dieser Arbeit zugrunde liegenden Fragestellungen wird das Augenmerk insbesondere auf die Verknüpfung von politisch-militärischem Handeln, dessen islamischer Legitimierung und der Position der religiösen und im speziellen sufischen Vertreter gelegt. Nicht nur die Mudjahidin (*mudjāhidīn*) - schon an ihrer Selbstbezeichnung als Kämpfer im *djihād* auszumachen -, sondern auch das Kābuler Regime suchen ihr Handeln seit 1978/79 durch den Islam zu legitimieren.[1]
Da sufische Vertreter sich überwiegend in die Reihen der Mudjahidin seit 1978/79 eingliedern, wird im Abschnitt „Widerstand" auf die Formierung der sogenannten pakistanischen und iranischen *tanẓīmāt* („Organisationen") sowie weiterer gesellschaftlicher Kräfte eingegangen, zu denen sufische Vertreter gezählt werden können.

[1] *Mudjāhid* ist grammatikalisch gesehen das Partizip Aktiv vom III. Stamm des arabischen Verbums *djahada*, von dem auch *djihād* abgleitet ist.

Geschehen und gesellschaftliche Veränderungen

Die Annäherung Afghanistans an die Sowjetunion gipfelte im Putsch vom April 1978 und dem Einmarsch im Dezember 1979: Seit den 50er Jahren und besonders seit der Machtübernahme durch Dāwud 1973 hatten sich afghanische staatstragende Kräfte politisch, ökonomisch und militärisch immer mehr der UdSSR genähert und waren von ihr abhängig geworden.[2] Faktisch dominierte die Führung in Moskau die afghanische politische Szene Ende der 70er Jahre.
Der Einmarsch der sowjetischen Truppen in Afghanistan steht auch für den Höhepunkt des Ost-West-Konflikts. Der Krieg, der in Afghanistan bis 1989 stattgefunden hat und bis heute in veränderten Strukturen andauert, ist von seiner Anlage her ein Stellvertreterkrieg: Sowjetische und afghanische Regierungstruppen wurden von der UdSSR und mit ihr befreundeten Staaten finanziert, der afghanische, äußerst heterogene Widerstand von den USA und weiteren westlichen bzw. mit den USA verbündeten Mächten unterstützt.

Nachdem 1978 Dāwud im April-Putsch (pers. *enqelāb-e thaur*) gestürzt worden war, kam Tarakī als sowjetischer Strohmann an die Macht. Die „Volksdemokratische Republik Afghanistan" wurde ausgerufen. Bereits 1978 leisteten Afghanen in vielen Provinzen spontanen Widerstand gegen die afghanischen Regierungstruppen und die sowjetische Präsenz in Form von militärischen und politischen Beratern. Insbesondere die nachteiligen Auswirkungen des Putsches auf das Leben der Bevölkerung, wie die Konfiszierung von Land und die Beschneidung persönlicher Freiheiten, riefen Protest hervor.[3]

Das Kābuler Regime konnte sich - wie seine Vorgänger - keine Basis in der Gesellschaft verschaffen. Lediglich Personenkreise, die sich vor 1978/79 von der traditionellen zentralen und den dezentralen Eliten unterdrückt gefühlt hatten, zogen ihren Nutzen aus dem Regime. Die Landreform als das Kernstück der Reformmaßnahmen der DVPA („Demokratischen Volkspartei Afghanistans") mißglückte von Anfang an.[4] Nach erbitterten Flügelkämpfen zwischen den sich *khalq* („Volk") und *parcham* („Banner") nennenden Fraktionen innerhalb der DVPA sowie infolge der Ermordung Tarakīs im September 1979 übernahm der Khalqī Amīn offiziell das Präsidentenamt. Sowjetische Truppen marschierten in Afghanistan ein, Amīn wurde hingerichtet und Babrak Kārmal

---

[2] Nach Rubin stellte die Sowjetunion von 1955 bis 1978 Afghanistan $1.27 Milliarden an ökonomischer Hilfe und $1.25 Milliarden an militärischer Hilfe zur Verfügung (1995:20).

[3] Shahrani: „For most illiterate rural poulations the coup was just another *padshah gardushi* (literally, the succession of one monarch by another). ... such events ... had little or no significance in the peripheries as long as rural routines were not disrupted." (1984:43).

[4] Grevemeyer: „Der Widerstand artikulierte sich zwar von Beginn an in islamischer Terminologie, doch seine Energie gewann er aus dem Bewußtsein der Betroffenen, daß es hier einen existenzbedrohenden Zugriff des Staates [die Landreform von 1979, AWK] auf das ländliche Kollektiv abzuwehren galt." (1990:129).
Shahrani: „... the most critical factor in the agrarian problem in Afghanistan is and has been the shortage of cultivable land in general and irrigable land in particular; much less critical is the inequitable distribution of the available land. Therefore, the priority of the Khalq-Parcham government should have been land reclamation and programs for better and more efficient management of the available land and water". (1984:21).

als Präsident eingesetzt. Damit bemächtigte sich die UdSSR direkt des Einflusses in Kābul, nicht ohne zu verkünden, daß die Truppen von der afghanischen Regierung eingeladen worden seien. Ohne den Sturz des Schahs in Iran, der damit verbundenen Schwächung der USA und weiteren politisch-ökonomischen Faktoren wäre die Intervention gleichwohl nicht möglich gewesen. Diejenigen, die sich dem neuen Regime nicht beugen wollten, erfuhren von Anfang an brutale Repressalien. Jedoch war die Desintegration des Staates aufgrund des erzwungenen Importes einer fremden Ideologie, des Kommunismus, eklatant, da an keinerlei gewachsene Tradition angeknüpft wurde.[5] Der Einfluß der neuen Zentralregierung war genauso gering wie der ihrer Vorgängerinnen seit der afghanischen Staatsgründung im 18. Jahrhundert.

Als Reaktion auf den Mord an dem amerikanischen Botschafter Dubs im Februar 1979 hatten viele westliche Staaten ihre Entwicklungshilfeprogramme in Afghanistan eingestellt. Westliche Gelder flossen stattdessen an Widerstandsgruppen. Die von Pakistan und später auch die von Iran aus formierten parteiähnlichen Gruppierungen - von Afghanen *tanẓīmāt* („Organisationen") genannt - begannen, mit Hilfe massiver westlicher Waffenlieferungen und finanzieller und logistischer Unterstützung, die Gegenwehr zu dominieren. Seit ihrer Entstehung bestand zwischen ihnen Konkurrenz um diese Hilfe. Das Ziel aller Gruppierungen bestand in der eigenen Machtvermehrung. Scheidelinien verliefen eher entlang von Sympathien seitens ausländischer Unterstützer und der sozialen Identitäten der Afghanen, als entlang ideologischer Zerwürfnisse. Die Organisationen verfügten über keine übergreifende Struktur; ihre Führer und Kommandanten bauten teilweise ihre eigenen kleinen regionalen Einheiten auf.

Die Machtübernahme durch die DVPA, die Aufnahme des Widerstandes gegen die neuen Herrscher und die Besetzung des Landes waren mit starken gesellschaftlichen Veränderungen verbunden. Die Gewichtung der sozialen Identitäten verschob sich, vor allem die Strukturen der Kernfamilien. Frauen übernahmen die Rolle als Ernährerinnen der Familie und als Familienoberhäupter, wenn die Männer im Krieg kämpften.[6]
Auf der politischen Ebene entstand mit den kommunistischen bzw. ihrer offiziellen Ideologie nach kommunistisch ausgerichteten Machthabern eine neue zentrale Elite im Land[7]; die traditionelle zentrale Elite von vor 1973 bzw. 1978/79 wurde marginalisiert. Die ihr Angehörenden verließen zu großen Teilen das Land und leben seitdem im Exil. Die ab den 60er Jahren, vor allem in den Städten entstandene säkularisierte Bildungselite fand zu Teilen ihren Platz im neuen Regime, zu Teilen im Widerstand gegen das Regime, oder auch sie ging ins Exil.

---

[5] Rubin: „The state was so external to the society of rural Afghanistan that local traditions rather than state law played the primary role in defining property relations." (1995:119).
[6] Vgl. Terrenoire (1987:77ff.).
[7] Zum Begriff der Elite, s. Kapitel I.B. „Islamische Konzepte und politische Koalitionen"; zur Bildungselite, s. Kapitel I.B. „Monarchie und Konstitutionalismus".
Grevemeyer: „Das Auftreten neuer Eliten lief mit der Umstellung von einer Volkserhebung auf einen Guerillakrieg parallel." (1990:129).

Der Widerstand selbst - wie unten skizziert - brachte neue Gruppierungen und Personen hervor, die zu Trägern von Macht wurden und in den 80er Jahren als dezentrale Eliten begriffen werden können.[8] Sowohl die zentrale Elite des Kābuler Regimes als auch die Führer und Kommandanten des Widerstandes gehörten in der Gesellschaft vor dem April-Putsch meistenteils nicht den einflußreichen Familien des Landes an. Erst aufgrund des Krieges erlangten sie Einfluß.[9]
Anfang der 80er Jahre wurden - zumindestens oberflächlich - vorübergehend gesellschaftliche Trennungslinien entlang religiöser, ethnischer, sprachlicher und regionaler Identitäten überwunden: Das Konzept des *djihād* stand der importierten Ideologie des Kommunismus gegenüber, so daß eine gesellschaftliche Spaltung entlang der Opposition respektive Unterstützung des neuen Regimes und seiner sowjetischen Betreiber erfolgte.

Das Jahr 1986 bedeutete aufgrund verschiedener Faktoren ein Jahr der Wende im Afghanistan-Krieg. Die Rivalitäten innerhalb der DVPA hatten sich fortgesetzt. Mit dem Parchamī Nadjībullāh kam der ehemalige Chef des afghanischen Geheimdienstes (*khād*) an die Regierungsmacht und löste Kārmal ab. Gorbatschow beauftragte ihn, den Krieg zu afghanisieren und eine Politik der sogenannten nationalen Versöhnung herbeizuführen, da die sowjetische Führung ihre Truppen zurückziehen wollte. Ein Ende des Ost-West-Konfliktes zeichnete sich ab. Entscheidend für den militärischen Verlauf des Krieges waren ab 1986 von den USA an *tanẓīmāt* gelieferte moderne Waffen, die die Mudjahidin sehr erfolgreich werden ließen.[10] Sie kontrollierten Ende der 80er Jahre etwa 80 bis 90 Prozent des Landes, die als befreite Gebiete (pers. *manāṭiq-e āzād-shode*) galten.

Auf der weltpolitischen Bühne wurde 1988 im Genfer Vertrag der Abzug der sowjetischen Truppen aus Afghanistan vereinbart, der bis Februar 1989 in die Tat umgesetzt wurde; die Sowjetunion brach zusammen, und die Berliner Mauer fiel.[11] Die Weltöffentlichkeit erwartete, daß über kurz oder lang die im Juni 1988 in Peshāwar gebildete Exilregierung der *tanẓīmāt* - an der schiitische Gruppierungen nicht beteiligt waren - die Macht in Kābul übernehmen würde. Mit Nadjībullāh ließ die Moskauer Führung aber ihren Statthalter zurück, der sich überraschend bis 1992 im Amt halten konnte.
Regionalmächte gewannen zusehends an Einfluß in Afghanistan. Vor allem Iran und Pakistan hatten bereits vor dem Genfer Abkommen über die Aufnahme von über fünf Millionen afghanischer Flüchtlinge und die Katalysierung ausländischer Unterstützung

---

[8] Rubin: „The political elite of each party consisted of a leader, headquarter staff, and commanders. Commanders usually belonged to parties, but the mass of mujahidin owed loyalty to their commanders on the basis of local social networks." (1995:202).
[9] Christensen: „Support for the new regime appears in particular to have come from those factions who before the coup d'etat were the underdogs in the competition for local political influence, and who did not have close relations with the previous regime." (1988:11).
[10] Bei den Waffen handelt es sich um sogenannte Stinger-Raketen und britische Blowpipes. Obendrein hatten es Regierungstruppen und mit ihnen verbündete sowjetische Truppen immer gleichzeitig mit mehreren Fronten zu tun, was durch die dezentralen militärischen Operationen der Mudjahidin zu erklären ist.
[11] Pohly: „Die Rote Armee zog sich zurück, da das Genfer Abkommen die Rahmenbedingungen für einen „ehrenvollen" Abzug regelte, ohne das gerade von sowjetischer Seite immer wieder beschworene Vietnam-Trauma." (1992:65).
Khalid bezeichnet das Genfer Abkommen als „Kuhhandel" zwischen den Großmächten (1989:276).

direkten Einfluß auf den Widerstand erlangt: Nur die Personen und Gruppierungen erhielten Hilfe, die Pakistan und Iran opportun erschienen. Dies führte dazu, daß bestimmte Gruppierungen, wie die national-demokratisch orientierten, ignoriert wurden und sich aufgrund der mangelnden Unterstützung nicht weiter zu entfalten vermochten. Iran versuchte im verstärkten Maße, ein Gegengewicht zu den pakistanischen Organisationen zu schaffen.

Die Fragmentation der politischen und militärischen Gruppierungen des Widerstandes verhinderte, daß nach 1989 Siege auf lokaler Ebene in einen nationalen Erfolg verwandelt werden konnten. Die Großoffensive von Mudjahidin auf die Stadt Djalālābād im Sommer 1989 schlug vollkommen fehl. An die Stelle der bewaffneten Auseinandersetzungen mit den „Ungläubigen" traten nun offensichtlich Kämpfe zwischen den Mudjahidin-Fraktionen. Von Anfang an war der Krieg kein Zweifrontenkrieg gewesen, sondern die Widerstandsgruppierungen hatten sich auch gegenseitig attackiert. Es ging ihnen nun nur um die Macht in Kābul; das *djihād*-Konzept rückte in den Hintergrund, obwohl die DVPA weiter die Regierung stellte.[12] Koalitionen zwischen den Gruppierungen wechselten ständig, zu Teilen unter Einbeziehung ehemaliger Gegner. So entstand beispielsweise ein Bündnis zwischen Khalqī Verteidigungsminster Tanī und Ḥekmatyār, dem Führer der *ḥizb-e islāmī*. Ethnische Identitäten traten wieder in den Vordergrund, so daß sich zum Beispiel Mudjahidin-Gruppierungen im Norden mit dem ehemals mit dem Kābuler Regime paktierenden Uzbeken Dūstam verbündeten.

Bis Ende 1991 wurde das Regime von Nadjibullāh aus Moskau mit Waffen und Geld unterstützt, bis April 1992 hielt es sich in der Regierungsposition. Dann wurde die Kontrolle Kābuls nach einem von der UNO ausgehandelten Friedensplan zunächst einem vierköpfigen Interimsrat der *waṭan*-Partei übergeben.[13] Der „Islamische Staat Afghanistan" wurde ausgerufen. Das sogenannte Peshāwar-Abkommen sah vor, daß Ende April 1992 eine Übergangsregierung unter dem Vorsitz von Ṣibghatullāh Mudjaddidī für zwei Monate antrat. Mit der Machtübernahme durch die islamischen Gruppierungen muß der sogenannte Widerstand als beendet gesehen werden. Im Juni 1992 übernahm eine weitere Übergangsregierung unter Burhān ad-Dīn Rabbānī die Führerschaft, jedoch blieben Gruppierungen des ehemaligen Widerstandes, wie Schiiten und national-demokratische Kräfte, ausgeschlossen. Im Dezember 1992 wählte eine *shūrā* (Ratsversammlung), die etwa die Hälfte der Mudjahidin-Gruppierungen repräsentierte, Rabbānī für zwei Jahre zum Präsidenten, Gulbuddīn Ḥekmatyār wurde Ministerpräsident. Das Peshāwar-Abkommen hatte weiterhin vorgesehen, daß nach der Übergangsperiode Wahlen stattfinden sollten, zu denen es aber bis heute nicht gekommen ist.[14]

---

[12] Fuller: „Ironically, the removal of Soviet troops from Afghanistan has weakened one of the principal sources of Islamist strength in Afghanistan - for while all mujahidin parties may agree on the desirability of an Islamic government, consensus on power sharing is an entirely different matter." (1991:vi).
[13] Die DVPA benannte sich im Juni 1990 in *ḥizb-e waṭan* („Vaterlandspartei") um und sagte sich offiziell vom Marxismus-Leninismus los.
[14] Stand: August 1998.

Ende 1994 traten als weitere militärische Kraft die radikal-islamischen Taliban („Studenten der Religion") in Erscheinung, die von Qandahār aus zahlreiche Provinzen erobert haben, u.a. die Provinz Herāt im September 1995, die Stadt Djalālābād im September 1996 und Kābul im September 1996. Ihre Ursprünge sind nicht eindeutig geklärt.[15] Jedoch gehen politische Beobachter übereinstimmend davon aus, daß sie überwiegend in Pakistan ausgebildet werden.[16] Nach eigenen Aussagen verstehen sich die Taliban als militärische - und nicht als politische - Kraft, die Afghanistan befrieden und auf eine islamische Grundlage stellen will.[17]

Die Situation heute stellt sich so dar, daß ein Machtvakuum in Kābul besteht. Die Kämpfe zwischen den Fraktionen gehen ungeachtet politischer oder religiöser Orientierungen weiter. In Wellenbewegungen werden sie heftiger und ebben ab. Koalitionen können täglich wechseln.
Afghanistan ist in verschiedene Einflußzonen aufgespalten. Regionalmächte nehmen überwiegend entsprechend ethnisch-konfessionellen Identitäten Einfluß.[18] Im Norden organisieren sich Uzbeken, deren Führer der ehemals mit der DVPA verbündete Rashīd Dūstam ist. Er hat unter anderem Rückendeckung aus Uzbekistān.[19] Im Nordosten sind Tādjiken besonders präsent, ihr Aushängeschild ist der Kommandant Aḥmad Shāh Mas'ūd, ein Mitstreiter der *djamā'at-e islāmī* Rabbānīs. Neben Tādjikistān bekommt diese Fraktion unter anderen Hilfe aus Indien. Schiiten erfahren Unterstützung aus Iran, die Büros ihrer *tanẓīmāt* haben dort ihren Exilsitz. Die sunnitischen Pashtūnen erhalten ihre logistische und materielle Hilfe aus Pakistan, wobei besonders der pakistanische Geheimdienst ISI, das Militär und islamistische Gruppierungen Einfluß nehmen. Die Taliban kontrollieren inzwischen beinahe das gesamte afghanische Territorium.
Das Fundament des Mitte des 18. Jahrhunderts gegründeten Vielvölkerstaates Afghanistan bröckelt, eine Aufsplitterung ist nicht auszuschließen. Abgesehen davon, daß es in Afghanistan nie eine zentrale religiöse Instanz gegeben hat, besteht besonders wegen der Zerrissenheit des Landes keinerlei Konsens über die Auslegung der islamischen Quellen.

Friedensbemühungen scheitern immer wieder an dem egoistischen Machtbestreben von Gruppierungen, einzelnen Kommandanten oder anderer im Krieg gewachsener gesellschaftlicher Kräfte. Sie werden von jeweils unterschiedlichen Seiten bzw. regionalen Interessen gelenkt und sind von diesen abhängig. Die Waffen, die in den 80er Jahren nach Afghanistan gebracht wurden, ermöglichen weitere Kämpfe. Das Land ist allerdings nicht nur zu einem riesigem Waffenlager geworden, sondern auch zu einem der

---

[15] Zur Entstehungsgeschichte und den Hintergründen der Taliban, s. Wieland-Karimi (1998:11ff.).
[16] Zu den Ausbildungsstätten der *dīnī madārisī* in Pakistan, s.u. „Widerstand".
[17] Aussagen eines Sprechers der Taliban bei einer Pressekonferenz am 22.05.1996 im Presseclub in Bonn.
[18] Ethnisch-konfessionelle Identitäten spiegeln sich auch bei den Flüchtlingen wider: Sunnitische Pashtūnen befinden sich überwiegend in Pakistan, Schiiten in Iran. Vgl. Centlivres (1990:7f.).
[19] Shalinsky beschreibt, daß uzbekische und tādjikische *muhādjirīn* aus den ehemaligen sowjetischen Republiken sich dem afghanischen Widerstand anschlossen, aber aufgrund ihrer historischen Erfahrungen, ihrer ethnischen und muslimischen Identität sie nicht als Afghanen und somit auch unabhängig von Pashtūnen Widerstand leisten wollten (o. J.: 81f.).

größten Drogenlieferanten der Welt.[20] Der Drogen- und Waffenhandel hat den Afghanistan-Konflikt erneut internationalisiert. Ein Ende dieser Situation ist nicht abzusehen. Bereits bei der Machtübernahme durch die Mudjahidin im Jahr 1992 hatte der Krieg schätzungsweise über eine Million Menschen das Leben gekostet. Zehntausende Tote sind seitdem hinzugekommen. Viele Menschen leiden unter physischen und psychischen Verletzungen; das Land ist vermint; Millionen von Afghanen befinden sich auf der Flucht innerhalb und nach außerhalb des Landes; Menschenrechtsverletzungen sind an der Tagesordnung.[21] Der tiefgreifende Konflikt hat zu individuellen und gruppenspezifischen Identitätskrisen geführt: Zerstörungen auf allen Ebenen haben nicht nur das ökonomische, sondern auch das gesellschaftliche, wissenschaftliche und kulturelle Leben des Landes erschüttert.

Die Basis der afghanischen Gesellschaft ist ins Wanken geraten: Soziale Gefüge, Strukturen und Netzwerke sind destabilisiert oder vernichtet worden. Trennungslinien laufen durch Kernfamilien, *qaumhā* und die Anhänger derselben religiös-sozialen Netzwerke: Einerseits führt Flucht zu räumlicher Separation, und andererseits stellen sich zu denselben sozialen Gruppen gehörige Menschen in den Dienst unterschiedlicher am Konflikt beteiligter Gruppierungen.[22] Die wenigsten Menschen können sich ihre Unabhängigkeit bewahren, denn ihre materielle Existenz ist bedroht. Für den Großteil der Afghanen geht es um das nackte Überleben. Zunächst infolge des Stellvertreterkrieges und später aufgrund des florierenden Drogen- und Waffenhandels fließt Geld nach Afghanistan. Durch dieses läßt sich der eine oder andere dergestalt korrumpieren, daß er mit Fug und Recht als Kriegsgewinnler bezeichnet werden darf.

Islam, Mudjahidin und Kābuler Regime

Hier wird die These vertreten, daß der Islam seit 1978/79 an übergreifender identitätsspendender Kraft für Afghanen verloren hat. Ursache ist, daß die unterschiedlichen am Konflikt beteiligten Gruppierungen das eigene Handeln durch den Islam zu legitimieren versuchen und so für antagonistische Interessen funktionalisieren.[23] Schon zu Friedenszeiten gab es keine zentrale religiöse Instanz. Ihr Fehlen in der jetzigen Situation zeitigt jedoch insofern andere Auswirkungen, als es der vollkommenen Beliebigkeit Vorschub leistet.

---

[20] Samimy: Der Krieg hat „... eine bestimmte Schicht hervorgebracht, die vom Krieg im großen Umfang derart profitiert, daß sie aus einfachem ökonomischen Kalkül heraus den andauernden, ergiebigen Kriegszustand einem Frieden vorzieht, durch den sie ihre Privilegien verlieren würde. Das Spektrum dieser Schicht reicht von Waffen-, Edelstein- und Heroinschmugglern über selbst ernannte Steuereintreiber bis zu Neureichen in den wichtigen Position beider [bzw. aller, AWK] Konfliktparteien." (1993:203).

[21] S. Bericht von *amnesty international* (1995).

[22] Rubin: „The pacification strategy also exploited conflicts within and between qawms to win some traditional leaders to the government side." (1995:143).

[23] Zum Islam als zentrale Identitätsbasis Afghanistans, s. Kapitel II.A. „Identitäten".

Das *djihād*-Konzept trat mit der kommunistischen Machtübernahme in den Mittelpunkt des politischen Geschehens. Motoren der Widerstandsgruppierungen rekurrierten immer wieder auf das Erbe Afghanistans, zu dem die erfolgreiche Gegenwehr gegen die ungläubigen britischen Kolonisatoren zählt.[24] Der *djihād* gegen die Ungläubigen, als da waren DVPA-Regierung, afghanische Regierungstruppen und sowjetische Besatzer, legitimierte die Opposition und ihre Anführer.

Grundsätzliche Überlegungen und festgestellte Mechanismen in der politischen und religiösen Geschichte Afghanistans zeigen, daß *djihād* nur vorübergehende Koalitionen und Loyalitäten schafft. Diese lösen sich auf, sobald die Interessen von Mudjahidin divergieren, der gemeinsame Widersacher nicht mehr vorhanden ist oder eine Gruppe mit dem ursprünglich gemeinsamen Feind koaliert.[25] Zu Beginn des Krieges legitimierten sich alle Mudjahidin-Gruppierungen glaubhaft als diejenigen, die gemeinsam gegen afghanische und sowjetische Ungläubige kämpften. Jedoch stellten sich sehr bald Interessenskonflikte und der Kampf um Macht zwischen ihnen ein: Jede einzelne Gruppe erstrebte den Einfluß über bestimmte Gebiete und die Unterstützung von außen in Form von Geld und Waffen. Auch innerhalb derselben Fraktionen entstanden unterschiedliche Interessen, Bündnisse wechselten und wurden jedesmal neu über die Disqualifizierung des jeweils anderen mit einer islamischen Konzeption begründet. Spätestens zu diesem Zeitpunkt zeigte sich wiederum, daß *djihād* als solcher lediglich einzelne Kampfhandlungen legitimieren kann. Er bietet aber kein alternatives gesellschaftliches Konzept für die Zeit nach der Durchsetzung seines Anliegens, der Beseitigung von Gegnern des Islams.

Djihād ist zu einem Schlagwort und politischen Kampfbegriff geworden. Informant 37 (Oberhaupt der *maktab-e tauḥīd*) sieht deshalb als ein grundlegendes Problem des Widerstandes, daß den Mudjahidin nicht theoretisch beigebracht werde, was eigentlich einen *djihād* ausmache. Dazu bedürfe es theologischer und historischer Erklärungen, die das Vorbild des Propheten miteinschließen müßten. Hätten alle die Grundlagen des Islams und des *djihād* verstanden, sei es auch nicht möglich, daß der Islam für die Politik mißbraucht würde, so wie es in der Geschichte Afghanistans und teilweise seit 1978/79 wieder der Fall sei. Ohne diese theoretischen Vorkenntnissen würden manche Kämpfer ihr Tun als ganz normalen Krieg begreifen und das göttliche und spirituelle Ausmaß ihres Handelns vergessen. So sei es auch wichtig für in die Dimension der Sufik vorgedrungene Mudjahidin, daß sie weiter (den leisen) *dhikr* übten und sich auch im Kampf weiter mit *taṣawwuf* beschäftigten.

Nach dem Abzug der sowjetischen Truppen 1989 und endgültig nach der Aufgabe Nadjībullāhs 1992 fiel der ursprüngliche gemeinsame Feind, der den *djihād* rechtfertigte, weg. Die verschiedenen Mudjahidin-Gruppierungen, die sich spätestens zu diesem Zeitpunkt eigentlich nicht mehr als solche hätten bezeichnen dürfen, kämpften um die

---

[24] Rubin: „Elders recalled fathers' and grandfathers' tales of the Anglo-Afghan wars. Women listened to tapes praising the role of women in jihad. Imams mobilized their concregations, pirs their murid, ulama and schoolteachers their students, army officers their conscripts, mullahs and khans their tribes, and women their husbands and sons." (1995:186).

[25] S. Kapitel I.B. „Islamische Konzepte und politische Koalitionen".

Macht. Einige koalierten mit den ursprünglichen Gegnern, die auf Seiten der Sowjetunion gekämpft hatten. Der ehemalige Widerstand bezeichnete sich nun gegenseitig als ungläubig. Mit dem Auftauchen der Taliban im Herbst 1994 sucht abermals eine Gruppierung, ihre Position zu festigen, indem sie sich als die eigentlichen Verfechter eines wahrhaft islamischen Afghanistans darstellen; als neue Kraft ist ihnen das partiell zunächst auch gelungen, da sie sich nicht im Vorfeld haben disqualifizieren können.
Als weiterer Mechanismus, der bereits in der Geschichte Afghanistans wiederholt eine Rolle gespielt hatte, zeigte sich, daß *djihād* eine Konzeption ist, die bewußt von ausländischen, muslimischen sowie nicht-muslimischen Mächten mittels afghanischer Gefolgsleute zur Durchsetzung ihrer eigenen Ziele unterstützt und gefördert werden kann. War der Konflikt zunächst ein Stellvertreterkrieg im Kalten Krieg, entwickelte sich nach dessen Beendigung ein Regionalkonflikt, in dem von verschiedenen Kräften mittels finanzieller und logistischer Unterstützung nationale und internationale Ziele verfolgt werden. Geostrategische Interessen in Form von Ressourcen und Handelswegen - Afghanistan liegt auf dem Weg von den zentralasiatischen Republiken zum Arabischen Meer - wirken sich auf das Kriegsgeschehen im Land aus.

Im Mittelpunkt der Identität des Widerstandes stehen die mit dem *djihād* verknüpften Konzepte des *mudjāhid*, des *muhādjir*, also desjenigen, der wie der Prophet die *hidjra*, die Auswanderung aus dem Land des Unglaubens vollzieht - gemeint sind die Flüchtlinge, die Afghanistan verlassen - und des *shahīd*, desjenigen, der im Kampf für den Glauben stirbt.[26]
Es existiert kein übergreifendes Verständnis davon, was das Wesen von Mudjahidin ausmacht. Zunächst könnte von einem Kämpfer für die Sache des Islams gesprochen werden. Im politischen Sinne wäre der Begriff des Freiheitskämpfers - Kämpfer gegen die Besatzungsmacht UdSSR - zu verwenden, wodurch ein ursprünglich religiöser Begriff interpretierend säkularisiert würde. Aus der Sicht von afghanischen Regierungsanhängern vor 1992 und den Sowjets waren Mudjahidin feindliche Reaktionäre. Auch nach 1992 nennen sich die am Bürgerkrieg beteiligten Gruppierungen teilweise weiterhin Mudjahidin, obwohl die externe Bedrohung des Islams weggefallen ist. Aufgrund der aus den unterschiedlichen Perspektiven und zu verschiedenen Zeitpunkten variierenden Konzeption des Begriffes *mudjāhid* soll er in der vorliegenen Studie nicht übersetzt werden. Festzuhalten ist, daß er ein Phänomen bezeichnet, das weit mehr als sein ursprünglicher Entwurf umfaßt.

Für islamistische Gruppierungen hatte der *djihād* bereits mit dem Putsch 1973 seinen Anfang genommen, weil viele Anhänger der islamistischen Bewegung hingerichtet worden waren, andere sich zumeist im pakistanischen Exil organisierten.[27] Ihre Vorbilder haben afghanische Islamisten in den ägyptischen Muslimbrüdern (arab. *ikhwān al-muslimīn*) mit ihrem Vordenker Sayyid Quṭb (1906-1966) und Abū l-'Alā' ad-Dīn

[26] Naby: „Being able to fit death into the pattern of Islamic life contributes towards the success and continuation of the resistance." (1988:803).
[27] Der Begriff Islamisten/Islamismus als Übersetzung des arabischen Terminus *islāmiyūn* ist dem des Fundamentalisten/Fundamentalismus vorzuziehen, da Fundamentalismus ursprünglich im Kontext des amerikanischen Protestantismus um die Jahrhundertwende geprägt wurde, er demnach aus einem anderen Bezugsrahmen stammt.

Maudūdī (1903-1979), dem Gründer und Führer der indo-pakistanischen *djamā'at-e islāmī*, dem Wahhābismus der arabischen Halbinsel, der auf Muḥammad Ibn 'Abd al-Wahhāb (1703-1792) zurückgeht, sowie in der Schule der indischen Deobandīs. Sie beziehen sich also ausschließlich auf nicht-afghanische, das heißt importierte religiös-politische Modelle, die sich voneinander in vielen Aspekten und in ihrer Dogmatik unterscheiden.
Islamismus ist eine moderne Ideologie, die als Gegenentwurf zum Kommunismus, westlicher Moderne und westlichen Ideologien ein islamisches System (pers. *niẓām-e islāmī*) fordert, welches das Leben von Mensch, Gesellschaft und Staat in ein organisches Ganzes integriert. Dieses soll auf dem Wege einer islamischen Revolution (pers. *enqelāb-e islāmī*) erreicht werden. Die aus fremden, nicht islamischen Kontexten importierten Werte werden als Rückfall in die *djāhilīya* (arab., Zeit der Unwissenheit vor dem Islam) gewertet. Der Islamismus hat den Islam zum Vorbild, wie er in der Zeit des Propheten gelebt wurde. Der Koran soll als Verfassung, die *sharī'a* als Gesetzbuch dienen.

Wie in Kapitel I.B. „Radikalisierung seit den 60er Jahren" ausgeführt, vermag der Islamismus ein Vakuum zwischen Tradition und Moderne auszufüllen, das aus Orientierungslosigkeit und Identitätskrisen erwächst.[28] Islamismus formt ein Stück eigene Identität, die der Problematik Abhilfe verschafft, daß der Westen vor allem auf ökonomischer Ebene als überlegen erlebt wird. Islamismus steht für eine gesellschaftliche Alternative, seine Vertreter sind nicht vorwiegend als besonders fromme *homines religiosi* anzusehen, sondern vielmehr als politische Aktivisten.

Für die islamistischen Gruppierungen in Afghanistan war der *djihād* nicht nur ein Kampf gegen Feinde der Religion und gegen Kolonisatoren, sondern auch ein Schritt zur Etablierung einer islamischen sozial-politischen Ordnung ihrer Prägung in ihrem Land. Sie wollen nicht an die Zeit vor der kommunistischen Machtübernahme anknüpfen, da sie das Versagen der ihr vorausgegangenen Regierungen für die Geschehnisse und die Erniedrigung des islamischen Afghanistan nach 1978/79 verantwortlich machen. Aus den Publikationen der islamistischen Gruppierungen geht jedoch nicht hervor, daß sie die Ideen der Vordenker für den afghanischen Kontext weiterentwickelt hätten.[29] Es werden vielmehr Originalschriften, von Quṭb oder Maudūdī etwa, neu aufgelegt, ohne daß ihre Relevanz und ihre Bedeutung für die spezifischen historischen, politischen, religiösen und sozialen Umstände Afghanistans geprüft würden. Ansonsten finden sich in den Druckwerken islamistischer Organisationen neben programmatischen Schriften, der Veröffentlichung von Reden und historisch-theologischen Abhandlungen - genauso wie in denen der anderen Gruppierungen des Widerstandes - hauptsächlich Polemiken gegen das DVPA-Regime und gegen jeweils andere Organisationen. Daraus läßt sich die These ableiten, daß die unterschiedlichen islamistischen Auffassungen eine

---

[28] Dieser Raum entstand in vielen islamischen Ländern - so auch in Afghanistan - in Folge der Unabhängigkeit nach der Kolonialzeit und des Scheiterns einer einheimischen zentralen Elite.
[29] Sammlungen der sogenannten grauen Literatur Afghanistans, das heißt der Veröffentlichungen der Widerstandsgruppierungen seit dem Jahr 1978, sind von Jan-Heeren Grevemeyer angelegt worden. Es wurde Einsicht genommen in die Zusammenstellung von über 1000 Titeln, die sich im Besitz des Orient-Instituts in Hamburg befinden (s. Grevemeyer 1993), und in etwa 300 Titel, die im Besitz der Mediothek für Afghanistan e.V. in Linz/Rhein sind.

Angelegenheit der wenigen Chefideologen der *tanẓīmāt* bleiben, mit dem Werdegang der Führer dieser Organisationen zusammenhängen und ihnen die Rückendeckung bestimmter Staaten sichert, aus denen diese Ideologien stammen.

Im Gegensatz zu den Kommunisten und den Islamisten verfügen moderat-islamische bzw. traditionell-islamische Gruppierungen über keine explizite Ideologie.[30] Ihre Motivation besteht in Reaktion auf den April-Putsch und die sowjetische Invasion im *djihād* bzw. der Verteidigung der Unabhängigkeit der afghanischen Nation. Sie wollen den *status quo ante* wiederherstellen. In ihren Reihen sind viele religiöse Vertreter, die an die traditionellen religiösen Strukturen vor 1978/79 anknüpfen wollen. Sie versäumen es, an einer politischen und gesellschaftlichen Konzeption für die Zeit „danach" zu arbeiten, welches unter anderem an den von ihnen publizierten Schriften abzulesen ist, die keine Programmatik über den *djihād* hinaus erkennen lassen.
Widerstandsgruppierungen aus dem national-demokratischen Spektrum, die sich für einen Nationalstaat Afghanistan einsetzen, stellen sich zumeist auf eine islamische Basis, wobei sie die Religion als Privatangelegenheit betrachten. Von Gegnern werden sie immer wieder als Ungläubige und anti-islamisch diffamiert, obwohl sie sich explizit lediglich anti-islamistisch äußern.[31]

Die größte Herausforderung für das Kābuler Regime und seine Gefolgsleute bestand nach 1978/79 in ihrer mangelnden religiösen Legitimierung. Deshalb baute nicht nur der Widerstand mit dem *djihād* auf dem Fundament des Islams auf, sondern bediente sich auch das kommunistische Regime islamischer Rhetorik.[32] Auf den ersten Blick scheint dies absurd, aber der Kontext der politisch-religiösen Geschichte des Landes machte diese Strategie unabdingbar: Da der Kommunismus eine fremde - und zudem anti-religiöse - Ideologie im afghanischen Kontext darstellte und über keinerlei Wurzeln im Land verfügte, galt es ihn zu integrieren.[33] Ein solcher Integrationsprozeß setzte die Einbeziehung der gemeinsamen Identitätsbasis der Afghanen, dem Bekenntnis zum Islam, voraus. Das Regime suchte die Widersprüche zu überbrücken, indem es für eine kommunistische Weltanschauung stand und gleichzeitig in Richtung der Religion positive Signale sendete. Kommunismus und Religion sollten sich in Afghanistan nicht ausschließen.[34]

---

[30] Pohly schreibt, der afghanische Volksmund sage, moderate Gruppierungen seien korrupt ohne Ideologie, Radikale korrupt mit Ideologie (1992:134).
[31] Für alle Gruppierungen des Widerstands ist festzuhalten, daß sie zentrale gesellschaftliche Bereiche wie Ökonomie, Infrastruktur, Gesundheit und Kultur unberücksichtigt ließen. Diese fanden erst mit dem Auftreten internationaler Hilfsorganisationen und der Bildung von NROs Beachtung.
[32] Shahrani: „Even the government began to call its defense of „the gains of the revolution" a jihad against so-called imperialist lackeys." (1984:42).
Vgl. auch Amin (1984:387).
[33] Shils meint, damit politische Ideologie enstehen und erfolgreich sein könne, brauche sie „... a cultural tradition from which to deviate and from which to draw the elements which it intensifies and raises to centrality." (1968:69).
[34] Ewing: „ ... there may be two basic strategies for dealing with divergent values and practices. On the one hand, ambiguity is highlighted, leading to the incorporation of diversity. On the other hand, purification and systematization are stressed, leading to debate, articulation, and the exclusion of values that are felt to challenge the integrity of Islam." (1988:21).

Diese sich - kategorisch gedacht - für außenstehende Beobachter ausschließende Verknüpfung ist in Anbetracht der Tatsache zu verstehen, daß die Ideologie der herrschenden zentralen Elite für den Großteil der Bevölkerung nur von peripherer Bedeutung ist. Für sie gilt es, die eigene Identität bewahren zu können und das tägliche Leben zu meistern.[35] Selbst für viele der Afghanen mit DVPA-Parteibuch blieb die Identität als Muslime zentral und unantastbar. Es wäre demnach falsch, Anhänger des Kābuler Regimes von 1978 bis 1992 schwarz-weiß-malerisch als Atheisten anzusehen.

Das Kābuler Regime suchte auf verschiedene Weise seine Toleranz gegenüber dem Islam zu zeigen. Besonders Nadjībullāh berief sich in seinen Ansprachen immer wieder auf den Islam und demonstrierte durch sein Verhalten, beispielsweise durch die Teilnahme am gemeinschaftlichen Gebet, seine Identität als Muslim.[36] In Artikel 5 der unter der DVPA eingesetzten Verfassung der Demokratischen Republik Afghanistan waren der Respekt sowie die Beachtung und Bewahrung des Islams als eine heilige Religion zugesichert.[37]
Das Regime installierte Behörden für religiöse Belange, wie eine Abteilung für Islamische Angelegenheiten, die dem Ministerrat unterstand und unter Kārmal etabliert wurde. Diese bezahlte Gehälter für einen Teil der religiösen Vertreter und verwaltete die religiösen Stiftungen (*auqāf*). 1985 wurde die Abteilung zu einem Ministerium für islamische Angelegenheiten und religiöse Stiftungen (pers. *wizārat-e shu'ūn-e islāmī wa auqāf*) aufgewertet. An die Arbeit der 1931 gegründeten *djam'īyat-e 'ulamā'* sollte der „Hohe Rat der Religionsgelehrten und Geistlichen" (pers. *shūrā-ye 'ālī-ye 'ulamā' wa rūḥānīyūn*) anknüpfen. Die Pressestelle der Regierung veröffentlichte die Zahlen horrender Geldbeträge, die angeblich aus der Staatskasse für den Islam ausgegeben wurden.[38]
Die Regierung führte gezielt Aktionen durch, um religiöse Vertreter auf ihre Seite zu ziehen, indem sie diese beispielsweise in höhere Ränge hob - ein Mullah wurde dadurch zum gelehrten Religiösen (*moulawī*). Auf diese Weise büßten die Titulierungen zusehends an Aussagekraft ein. Die Sowjetunion lud religiöse Vertreter zu Touren in die zentralasiatischen Republiken ein, damit sie dort den Islam studieren konnten. Durch einen Zusatzartikel zur Landreform wurden Zugeständnisse an religiöse Vertreter gemacht, die Stiftungen und privates Landeigentum behalten durften.[39]

---

[35] Arnold: „By word and deed, the PDPA made no secret of its hostility to the religious establishment. ... Accustomed as they were to ignoring Kābul's bombast, the Afghan people would not necessarily have been upset by the decrees and propaganda if the government had not made the mistake of trying to carry them out." (1994:41).
[36] Rubin: „Najibullah was most effective not when he merely spoke respectfully of Islam but when he spoke Islamically of everything. His speeches to elders, tribesmen, and ulama, broadcast over Kābul Radio, did not just begin with Qur'anic invocations; they referred continually to Qur'an, hadith, the practice of the early caliphate, and Afghan folk traditions." (1995:165).
[37] Vgl. Moltmann (1982:170).
[38] Rubin nennt nach Kābuler Regierungsquellen für die Zeit von 1980-86 Zahlen in Höhe von insgesamt 3.3 Milliarden Afghanis, davon zwei Milliarden für religiöse Erziehung, 310 Millionen für den Bau und die Instandhaltung von Moscheen, 280 Millionen für die Unterstützung von Religionsgelehrten und weiteren religiösen Vertretern, 726 Millionen für die Beihilfe zur *hadjdj* (1995:135).
[39] Rubin: „Whereas the original decree mentions the abolition of „feudal and prefeudal" relations, the amendment speaks of „observing the principle of legal property, respecting the religious and tribal traditions and customs and enhancing the living standards of the people" (Article 1)." (1994:209).

Religiöse Vertreter, die sich dem Regime nicht beugen wollten, erfuhren hingegen brutale Repressalien. Weil sie das Monopol auf die religiöse Legitimierung der Herrscher besaßen und sie die einzige gemeinsame Identitätsbasis des Staates Afghanistan, die Zugehörigkeit zum Islam, personifizierten, waren sie für die neue zentrale Elite außerordentlich bedrohlich. Herausragendes Beispiel gewaltsamer Unterdrückung war im Januar 1979 die Hinrichtung von über 70 männlichen Mitgliedern der Mudjaddidī-Familie, unter ihnen mit Muḥammad Ibrāhīm der amtierende Ḥaḍrat-e Shūr Bāzār. Ein halbes Jahr zuvor waren sie von Anhängern des kommunistischen Regimes verhaftet worden.[40]

Insgesamt erschien angesichts des politischen Handelns die rhetorische Einbeziehung islamischer Wertvorstellungen wenig glaubwürdig. Sie konnte daher nur wenig Erfolg verbuchen.[41] Zudem griff das Regime den oberflächlichen Zugeständnissen an den Islam zum Trotz auf eine aus der afghanische Geschichte bekannte Strategie zurück: Es ging zum Gegenangriff über und diffamierte die Mudjahidin als nicht gute Muslime. Unter anderem begründete es dies damit, daß sie bei ihren Angriffen religiöse Einrichtungen nicht verschonten. Regierungsvertreter qualifizierten die Führer der Organisationen ab, so Pīr-e Gīlānī als Feudalherren, Kapitalisten und Verbündeten des britischen Kolonialismus, Ṣibghatullāh Mudjaddidī als Feudalen und als Reaktionär. Die religiösen Vertreter beschimpften sie als *ikhwān ash-shayāṭīn* („teuflische Bruderschaft").[42]

Der These, daß der Islam seit 1978/79 infolge seiner Funktionalisierung für Afghanen an übergreifender identitätsspendender Kraft eingebüßt hat, ist hinzuzufügen, daß der in Afghanistan praktizierte Islam in den Augen der islamischen Welt in Mißkredit geraten ist. Nachdem der Widerstand Anfang der 80er Jahre als Angelegenheit der *umma* begriffen und aus vielen islamischen Ländern materielle, personelle und logistische Hilfe für den *djihād* geleistet worden war, ließ zunächst die Korrumpierbarkeit von *tanẓīmāt*-Führern und weiterer Nutznießer des Widerstandes deren religiöse Motivation unglaubhaft werden.
Hinzu kam die Brutalität arabischer Mudjahidin, die den Kampf der afghanischen Glaubensbrüder ab Mitte der 80er Jahre unterstützt hatten und nach ihrer Rückkehr in ihren Heimatländern gefürchtet wurden. Schließlich diskreditieren seit 1992 die Fraktionen des Bürgerkrieges den Islam, da sie sich alle durch ihn legitimieren, es letztendlich aber ausschließlich um Macht und nicht etwa den Schutz der islamischen Identität des Landes geht.[43] Informant 18 (Sohn von Pīr-e Tagāb) führt einen *ḥadīth* an, der besagt, daß, wenn die Führer eines Volkes *djāhil* („unwissend") seien, das ganze Volk

---

[40] Edwards drückt sich zurückhaltender aus: Nach seinen Informationen sind die Männer der Familie festgenommen worden, und der Großteil der Menschen nimmt an, daß sie hingerichtet worden sind. Seiner Meinung nach hätte sich unter den Soldaten niemand finden können, der Mitglieder einer in erblicher Deszendenz stehenden heiligen, mit Segenskraft ausgestatteten Familie umbringen würde (1987:61f.).
[41] Lobato: „Cependant les réformes entreprisent par Kaboul consistent à desislamiser la société en profondeur tout en rendant un hommage purement formel à l'islam." (1988:87).
[42] Vgl. Edwards (1987:50).
[43] Pohly: „Ein Schreckgespenst geht um in der arabischen Welt, genannt „Afghan": islamistische Freiwillige aus verschiedenen, meist arabischen Ländern, die in Afghanistan gekämpft haben und nun in ihrer Heimat mit Gewalt versuchen, die Macht an sich zu reißen. Aus den Helden des Glaubenskampfes (*Jihad*) gegen das atheistische Regime in Kābul sind gefürchtete Terroristen geworden." (1995:53).

verachtet werde. Dies habe dazu geführt, daß Afghanen, die früher einen guten Ruf als gläubige Muslime gehabt und für die die Muslime anderer Nationen gebetet hätten, nunmehr verachtet würden.

Die militärische Intervention der UdSSR in Afghanistan und die islamische Revolution in Iran haben Rückwirkungen auf den Islam in den ehemals sowjetischen Republiken, den heute teilweise unabhängigen Staaten Zentralasiens und des Kaukasus gehabt: Er ist in seiner politisch-religiösen Bedeutung wiedererstarkt; Islam und Nationalismus stehen in enger Verbindung zueinander. Die gemeinsame muslimische Identität, in Abgrenzung zu sogenannten russischen Ungläubigen, wird zum verbindenden Glied auf dem Weg zur Unabhängigkeit - der afghanische *djihād* dient als Vorbild für die Gegenwehr gegen eine besiegbare Übermacht. Die Sufi-Orden mobilisieren über ihre große Popularität in der Region Kräfte; dies berichtet Broxup explizit für den Nord-Kaukasus.[44] Die Moskauer Regierung startete 1980 eine intensive anti-islamische Kampagne, die die Unvereinbarkeit von Wissenschaft und Religion sowie die Überlegenheit kommunistischer gegenüber religiösen Werten propagierte und den Islam als Relikt der Vergangenheit zu brandmarken versuchte.[45] Soweit bekannt, konnte angesichts der tief verankerten muslimischen Wurzeln in der Region eine solche Bloßstellung nicht gelingen. Es wäre interessant und aufschlußreich zu erforschen, inwieweit islamistische Gruppierungen nördlich von Afghanistan haben Fuß fassen können und wie ihre Beziehung zu sufischen Vertretern beschaffen ist.

Widerstand

Der Widerstand war ausgesprochen heterogen. Es wäre irreführend, ihn als Bewegung zu beschreiben, da sich sehr unterschiedliche Kräfte in ihm zusammenfanden. Seine Aufspaltung verlief zum einen entlang der in Kapitel II.A. skizzierten Identitäten religiöser, lokaler, ethnischer und gesellschaftspolitischer Art. Religiöse respektive sufische sowie ethnische Vertreter der traditionellen dezentralen Eliten konnten ihre jeweiligen Anhänger als kämpfende Truppeneinheiten um sich versammeln.[46] Beispielsweise führten die offiziellen Vertreter der Sufik, Gīlānī und Mudjaddidī, zwei moderat-islamische Gruppierungen an.[47] Islamistische Vordenker trieben eine Ideologisierung des Widerstands voran: Sie stellten den Islamismus als Alternative dem Kommunismus gegenüber.

---

[44] Vgl. Broxup (1987:286ff.).
Von den Medien übermittelte Bilder des Tschetschenien-Konfliktes seit 1994 zeigen immer wieder von den Kämpfern praktizierte sufische Rituale, wie den Gruppen-*dhikr*. Es ist davon auszugehen, daß - zumindesten zu Teilen - der Widerstand gegen Moskau über Sufi-Orden organisiert wird.

[45] Vgl. Bennigsen (1982:65f.).

[46] Rubin: „The parallel power networks that had settled local disputes independently of the state under the old regime emerged in the resistance, often under the leadership, symbolic or substantive, of religious figures. The fragmented and apolitical insurgency fittingly expressed the revolt of a fragmented and depoliticized society." (1995:180).

[47] S. Kapitel III.B. „Offizielle Sufik und der Widerstand".

Ab April 1978 fand die Opposition zunächst spontan und auf nationaler Basis statt: Militärisch, politisch und kulturell stellten sich überall in Afghanistan Widerstandsverbände den afghanischen und sowjetischen Truppen entgegen. Diesem spontanen Widerstand mangelte es jedoch an materiellen und organisatorischen Kapazitäten.
Die Gegner der Sowjetunion im Ost-West-Konflikt unterstützten dann den Aufbau von Organisationsstrukturen, manifestiert durch die Einrichtung von *tanẓīmāt* im pakistanischen und iranischen Exil. Diese sollten für die Logistik und Beziehungen sorgen, um an Geld und Waffen aus dem Ausland zu gelangen. Der Widerstand wurde internationalisiert. Es entstanden neue Patron-Klientel Verhältnisse: erstens zwischen den ausländischen Geldgebern und den Organisationen, zweitens zwischen Führern der *tanẓīmāt* im pakistanischen und iranischen Exil und Kommandanten in Afghanistan und drittens zwischen den Kommandanten und von ihnen befehligten Mudjahidin. Gegen Ende der 80er Jahre weichten diese Strukturen wieder auf, als sich der Trend abzeichnete, daß die Befehlshaber über Truppen im Land direkte Unterstützung aus dem Ausland erhielten und immer unabhängiger von den Exil-Führern wurden.

Tanẓīmāt als zwischen Kämpfern in Afghanistan sowie Flüchtlingen und ausländischen Geldgebern vermittelnde Organisationen erlangten das Monopol auf westliche Unterstützung. Sie entschieden, ob und an wen die Hilfsgelder verteilt wurden.[48] Mudjahidin und *muhādjirīn* waren daher gezwungen, mit ihnen zu kooperieren. Um Hilfe zu bekommen, mußten sich die Flüchtlinge in Pakistan durch eine der Organisationen registrieren lassen, was zwangsläufig mit dem Eintritt in diese verbunden war.[49] Menschen entschieden sich also in den wenigsten Fällen aus ideologischer Überzeugung für eine Organisation, sondern aufgrund von Pragmatismus im Kampf um das Überleben. Informant 19 (Murid von Pīr-e Gīlānī) und Informant 33 (Architekt) meinen übereinstimmend, daß die Afghanen aufgrund einer Notsituation sich zur Mitgliedschaft in einer der Organisationen durchringen würden, ohne sich für deren Ziele zu interessieren. Bereits Anfang der 80er Jahre führte dies dazu, daß vor allem die islamistischen Gruppierungen zwar über viele Mitläufer, aber über wenige Gefolgsleute verfügten. Der Großteil der Mudjahidin war über ihre Kommandanten kollektiv Mitglied in den Organisationen. Je mehr Hilfe aus dem Ausland floß, desto unabhängiger wurden die Führer, Kommandanten und Mudjahidin von der Unterstützung der lokalen Bevölkerung in Afghanistan, was zur Entfremdung von dieser führte. Traditionelle Identitäten und Solidaritäten bestanden zwar in den neuen Mudjahidin-Fraktionen fort, waren jedoch infolge der oben benannten Gründe in ihrer Substanz geschwächt.

---

[48] Die moderaten Gruppierungen beklagten immer wieder, daß Pakistan die Hilfe nicht gerecht verteile und die Islamisten bevorzuge.

[49] Aufgrund dieser Zwangssituation waren die Menschen häufig Mitglied in mehreren *tanẓīmāt*, obwohl dieses mit ihrer Gesinnung wenig oder gar nichts zu tun hatte. Im Herbst 1994 und 1995 beobachtete die Autorin in Flüchtlingslagern in Peshāwar, wie diese Ausweise in einem demonstrativen Akt verbrannt wurden.
Pohly: „Da jedoch ohne Mitgliedsausweis nichts in Pakistan oder Iran geht, verbleiben sie in den Parteien - die sie verachten. ... Die afghanischen Flüchtlinge haben viel verloren, nicht aber ihren Stolz." (1992:430).

Zu den sunnitisch ausgerichteten sogenannten Peshāwar-Organisationen, die ihre Zentralen im pakistanischen Exil unterhalten, zählen vier islamistische und drei moderat-islamische *tanẓīmāt*. Zu den islamistischen gehören die *djamā'at-e islāmī* („Islamische Vereinigung") unter der Führung Burhān ad-Dīn Rabbānīs. Der Tādjīke Rabbānī aus Badakhshān - und einzige Nicht-Pashtūne unter den vier Führern der islamistischen Peshāwar-Organisationen - ist Absolvent der ägyptischen Azhar-Universität[50] und tendiert ideologisch zu den *ikhwān al-muslimīn*. Seine Anhängerschaft rekrutiert er vor allem unter den Tādjīken im Norden des Landes, wo er auch gute Verbindungen zur orthoprax orientierten Naqshbandīya unterhält. Von der *djamā'at-e islāmī* hatte sich nach dem Putsch 1973 im pakistanischen Exil die *ḥizb-e islāmī* („Islamische Partei") unter Vorsitz von Gulbuddīn Ḥekmatyār abgespalten, aus der wiederum in einer weiteren Teilung die *ḥizb-e islāmī* unter Federführung von Yūnus Khāliṣ hervorging. Der ehemalige Parchamī Ḥekmatyār hängt auf ideologischer Ebene Maudūdī an. Er wurde seit 1973 vom pakistanischen Geheimdienst unterstützt, der durch Ḥekmatyār das pashtūnische Streben nach Unabhängigkeit und politischer Selbständigkeit zu bekämpfen versuchte. Yūnus Khāliṣ fühlt sich der Deobandī-Schule verbunden. Die vierte islamistische Gruppierung bildet die *ittiḥād-e islāmī* („Islamisches Bündnis") unter 'Abdur Rasūl Sayyāf, der einen wahhābītischen (saudi-arabischen) Kurs verfolgt.

Die Dominanz der Islamisten in Pakistan bewirkt aufgrund der dortigen starken Unterstützung, daß die Frage der Bildung, Emanzipation und Gleichstellung von Frauen, die vor 1978/79 in Afghanistan ein wichtiges politisches Thema war, ausgeklammert wird. In Peshāwar gibt es für afghanische Frauen und ältere Mädchen kaum Bildungsmöglichkeiten. Der Ganzkörperschleier gehört zum alltäglichen Bild.[51] Für islamistischen Nachwuchs unter den jungen afghanischen Männern hingegen wird dort gesorgt. Informant 27 (Arzt) und Informant 31 (Mitglied einer bekannten Pir-Familie und ehemals Mudjāhid) berichten unabhängig voneinander von den Anwerbungsversuchen islamistischer Madrasen unter jungen Afghanen in Peshāwar. Sie würden nicht nur mit einer religiösen, sondern auch mit einer militärischen Ausbildung angelockt. Zudem würden ihnen Unterhaltszahlungen für ihre Familien versprochen, was angesichts der desolaten Situation vieler Flüchtlingsfamilien, deren Ernährer entweder in Afghanistan kämpfen oder gefallen sind, von großer Überzeugungskraft ist. Die 1994 neu aufgetauchte Taliban-Bewegung dürfte auch aus den Reihen der Absolventen dieser Schulen entstanden sein. Malik berichtet, daß bereits 1982 neun Prozent der Graduierungskandidaten der *dīnī madārisī* („religiöse Schulen") in der NWFP aus Afghanistan stammten.[52] Bereits seit Ende des letzten Jahrhunderts besuchten pashtūnische Studenten Madrasen in den

---

[50] Nach Roy schrieb Rabbānī seine Dissertation über den in die Naqshbandīya initiierten Dichter Djāmī (1986:77), s. Kapitel I.A. „Persischsprachige Dichter".
Samimy: „Rabbani hat trotz seines fundamentalistisch geprägten Images schon immer einen politischen Pragmatismus vertreten. Mit seiner Zwischenposition hat er schon immer als Zünglein an der Waage fungiert, bei der sich auf einer Seite die „Dreier Allianz" der Militanten und auf der anderen Seite die „Dreier Allianz" der Gemäßigten befand." (1993:210f.).

[51] Vgl. Majrooh Ali (1989:63).

[52] Vgl. Malik (1989:296). Wegen des starken außenpolitischen Interesses werden Malik zufolge die *dīnī madārisī* von der pakistanischen Regierung besonders gefördert (1989:290). Nicht nur afghanische, sondern auch pakistanische *djihād*-Kämpfer für Afghanistan gehen aus diesen Schulen hervor (1989:219, 252, 326).

pashtūnischen Gebieten des heutigen Pakistans.[53] Es bestanden also bereits Kontakte zwischen afghanischen Religionsgelehrten und diesen Ausbildungsstätten, die nur neu belebt werden mußten.

Trotz gegenseitiger Feindbilder - Islamisten verdammen die westliche Welt als Verschwörer gegen den Islam, im Westen wird die Gefahr des politischen Islams heraufbeschworen - etablierten sich die islamistisch orientierten Organisationen Afghanistans mit Hilfe westlicher Gelder als ein wesentlicher Machtfaktor, ein Ausdruck politischer Zweckbündnisse. Die Konstellation des Kalten Krieges hatte zur Folge, daß mittels der Antagonisten zwei externe Ideologien in Afghanistan Fuß fassen konnten: Kommunismus sowjetischer Prägung, gefördert durch den Osten, Islamismus, unterstützt durch den Westen.[54] Es bleibt offen, ob die westlichen und mit ihnen verbündete Unterstützer des Widerstandes lediglich den politischen Wert des Islams bzw. des *djihād* - und damit der Mudjahidin überhaupt - als Katalysator für politisch-militärischen Widerstand sahen und ob für sie die Unterschiede zwischen den religiös-politischen Orientierungen der *tanẓīmāt* eine Rolle gespielt haben.[55] Die Tatsache, daß dieselben Geldgeber islamistische und moderat-islamische Organisationen finanzierten, legt jedoch nahe, daß sie deren ideologische und persönliche Hintergründe nur peripher interessierten.

Die drei moderaten Peshāwar-Organisationen haben nationale Züge und stehen für die Rückkehr Ex-König Ẓāhir Shāhs aus seinem römischen Exil bzw. für das Wiederanknüpfen an die politische Szene vor 1973. Sie repräsentieren die traditionellen religiös-sozialen Netzwerke Afghanistans. Zu ihnen gehören die in Kapitel III.B. ausführlich beleuchteten Gruppierungen der *maḥādh-e melli-ye islāmi-ye afghānistān* („Nationale Islamische Front Afghanistans") unter Pīr Sayyid Aḥmad Gīlānī und die *djabhe-ye nadjāt-e melli-ye afghānistān* („Nationale Front zur Rettung Afghanistans") unter Ṣibghatullāh Mudjaddidī. Die dritte und zahlenmäßig stärkste im Bunde ist die *ḥarakat-e enqelāb-e eslāmī* („Bewegung der islamischen Revolution") unter Moulawī Muḥammad Nabī Muḥammadī. Der in einer Madrase ausgebildete Religionsgelehrte hat enge Kontakte zur zentralen Elite vor 1973 und war Abgeordneter der Provinz Logar im afghanischen Parlament zu dieser Zeit. Seine Gefolgsleute stammen überwiegend aus süd-pashtūnischen Gebieten. Alle drei traditionell-islamischen Organisationen zogen viele Anhänger aus den Reihen der mit der Sufik assozierten Gläubigen zusammen, für die islamistisches Gedankengut fremd war.

Madhhabī Ṣāḥib Fayḍānī (Informant 37), Sohn von Maulānā 'Aṭa'ullāh Fayḍānī, berichtet, daß alle Murids seines Vates sich dem *djihād* angeschlossen haben. [56] Da aber der Vater verschwunden (Zitat: *gom-shode*) und er selbst noch zu jung gewesen sei, um 1978/79 eine eigene Gruppierung im Widerstand zu errichten, hätten sich die Anhänger

---

[53] S. Kapitel I.B. „Pufferstaat zwischen den Kolonialmächten".
[54] Naby: Islamismus „... has a closer intellectual kinship with Islamic movements across the rest of the Muslim world than with any past expressions of Afghan Islam."(1988:789).
[55] Naby: „... the Afghan situation has degenerated into an East-West propaganda contest, and because neither Moscow nor Washington places political value on Islamic ideology or perceptions, the Afghan resistance is largely viewed in secular terms such as nationalism, international socialism, secure borders, and Persian gulf oil." (1986:125).
[56] Zu Fayḍānī, s. Kapitel II.B. „Pirs".

des Vaters auf drei verschiedene *tanẓīmāt* verteilt: auf *ḥarakat-e enqelābī* unter Muḥammadī, *ḥizb-e islāmī* unter Ḥekmatyār und *ittiḥād-e islāmī* unter Sayyāf. An den Fronten seien die Murids Fayḍānīs als *mutaṣawwifīn* bekannt geworden. Viele der Anhänger seien überdurchschnittlich gebildet und insofern schnell zu Kommandanten der Organisationen aufgestiegen.
Wie überall sonst im Land, war der Widerstand in von Schiiten bewohnten Gebieten, also hauptsächlich im Hazāradjāt, zunächst spontan. Auf der einen Seite war er untermauert durch das *djihad*-Konzept, auf der anderen Seite durch nationale Gedanken: Noch weniger als die pashtūnische Dominanz war die Präsenz einer fremden Macht willkommen. Ab 1978 steuerten überwiegend religiöse Vertreter den Widerstand, im Sommer 1979 befreite die Oppositionsbewegung die von Hazāra bewohnten Gebiete von den afghanischen Regierungstruppen. Ende 1979 wurde die *shūrā-ye enqelābī-ye ittifāq-e islāmī-ye afghānistān* („Revolutionsrat der Islamischen Übereinstimmung Afghanistans") auf einer breiten schiitischen Basis gegründet. In ihr waren Säkularisten, traditionell-religiöse Prophetenabkommen (*sādāt*) sowie iranisch orientierte Islamisten vertreten. Ihr Präsident war Sayyid Beheshtī, ein *sayyid* und *mardja'-ye taqlīd* von Āyatullāh Khū'ī im Iraq.[57] Die *shūrā* übernahm die Verwaltung der befreiten Gebiete, führte einen Wehrdienst sowie die allgemeine Besteuerung ein. Sie agierte unabhängig von Iran und von Pakistan. Ab 1982 kam es zu Zusammenstößen zwischen schiitischen Gruppierungen. Stärkste Kontrahenten waren die islamistische Bewegung der Khomeinī-orientierten *shuyūkh* unter Shaykh Akbarī, *sepāh-e pāsdārān-e enqelāb* („Armee der Revolutionswächter"), und *sāzmān-e naṣr* („Organisation des Sieges") unter 'Abdul 'Alī Mazārī, in der sich vor allem Intellektuelle zusammengeschlossen hatten. Nach Bindemann spiegelt die Auseinandersetzung zwischen *sepāh* und *naṣr* Streitigkeiten in der Teheraner Regierung wider.[58] Einen weiteren inner-schiitischen Konkurrenten, der weniger iranfreundlich war, stellte die *ḥarakat-e enqelāb-e islāmī* („Bewegung der islamischen Revolution") unter Führung von Shaykh 'Āṣif Moḥsenī dar. Die *ḥarakat* war Āyatullāh Khū'ī orientiert, nicht islamistisch, sondern traditionell-islamisch. Pohly beschreibt Moḥseinī als schiitisches Pendant zu den moderat-sunnitischen Mudjaddidī und Muḥammadī, die gleichzeitig Chef der Organisation und religiöses Oberhaupt waren.[59]

Unter dem Druck und mit der Hilfe Irans bildeten im Sommer 1989 acht schiitische Gruppierungen mit der *ḥizb-e waḥdat-e islāmī* („Islamische Einheitspartei") ein Bündnis. Diese iranische Achter-Allianz stellte eine Entsprechung zur sunnitischen Exilregierung in Peshāwar dar, an der sie nicht beteiligt war. Angeführt wurde diese zunächst von Mazārī; Karīm Khalīlī trat nach dessen Ermordung im Sommer 1995 die Nachfolge an. Innerhalb der *ḥizb-e waḥdat* kam es zu Spaltungen, 1994 trennte sich *sepāh* von dem Bündnis. Es gab auch interkonfessionelle Übereinkommen, wie zwischen der national und moderat-islamisch orientierten *maḥādh-e mellī* Gīlānīs und der *shūrā* Beheshtīs. Die moderat-sunnitischen Organisationen unter Gīlānī, Mudjaddidī und Muḥammadī eröffneten 1991 Vertretungen in Iran. 1992, als Mudjahidin-Gruppen Kābul einnahmen, besetzte die *ḥizb-e waḥdat* Westkābul und von Hazāra bewohnte Stadtgebiete.

---

[57] Zu religiösen Ausbildung afghanischer Schiiten, s. Kapitel II.A. „Sunniten, Schiiten und Ismailiten".
[58] Vgl. Bindemann (1987:60ff.) und Grevemeyer (1988a:215ff.).
[59] Vgl. Pohly (1992:203).

Sowohl zwischen den islamistischen als auch zwischen den moderaten und darüber hinaus von allen Peshāwar-Organisationen zusammen kommt es immer wieder zu unterschiedlichen Allianzen. Auch zu den sogenannten iranischen *tanẓīmāt* gibt es Querverbindungen. Koalitionen werden unabhängig von konfessioneller und ethnischer Zugehörigkeit, religiöser und ideologischer Orientierung geschlossen. Anstelle einer Orientierung entlang gewachsener Identitäten stehen Wunsch und Wille regionaler und internationaler Interessen für die Bildung von Koalitionen Pate, da hinter diesen Geldgeber stehen. Koalitionen zollen der Machtpolitik Tribut und sind niemals lange von Bestand.[60]

Daß der Widerstand aber auch Gesichter außerhalb der Organisationen hat, zeigt unter anderen das Beispiel von Sayyid Shams ad-Dīn Madjrūḥ (geboren 1910 in Kunar). Am Namen zu erkennen, zählt sich die Familie des Dichters und Juristen zu den Prophetenabkommen. Madjrūḥs Vater war ein Kalif des Hadda Ṣāḥib, welcher sich im antibritischen Kampf im 19. Jahrhundert einen Namen machte.[61] Madjrūḥ selbst, der im Parlament unter Muḥammad Yūsuf von 1963-65 Justizminister war und als Kopf der Verfassung von 1964 gilt, gehört der säkularen Bildungselite an. Ab 1980 führte er kurzfristig einen spontanen Widerstand pashtūnischer Stämme in Kunar gegen das Kābuler Regime an, deren Aktivisten sich später größtenteils der Organisation Mudjaddidīs anschlossen. Auch sein Sohn Sayyid Bahā' ad-Dīn Madjrūḥ war politisch aktiv und versuchte mit dem 1980 gegründeten „Afghan Information Centre" in Peshāwar die Arbeit im Sinne der Verfassung von 1964 fortzuführen. 1988 wurde der Sohn in Pakistan ermordet, als Täter werden Islamisten verdächtigt.[62] Die Familie bildet ein Beispiel für national gesinnte, säkular ausgebildete Afghanen, die in Pakistan blieben, um Widerstand zu leisten, aber von Seiten der *tanẓīmāt* aufgrund unterschiedlicher Zielvorstellungen angefeindet wurden.

Ein weiteres prominentes Beispiel für den Widerstand außerhalb der bekannten Mudjahidin-Fraktionen bietet Qayyūm Rahbar Kalakānī, der 1990 in Peshāwar ermordet wurde: Er war Führer der *djabhe-ye mottaḥed-e mellī-ye afghānistān* („Nationale Einheitsfront Afghanistans"), einer links orientierten national-demokratischen Widerstandsgruppierung. Kalakānīs Großvater war ein Naqshbandī Pir. Das national-demokratische Spektrum konnte wegen der Anfeindungen aus den Reihen der islamischen und vor allem der islamistischen Organisationen und der bewußt unterlassenen Unterstützung von Iran und Pakistan keine tragende Rolle im Widerstand spielen.[63] Es befand sich in einem Zweifrontenkrieg: gegen das Regime sowie die afghanischen und sowjetischen Truppen, als auch gegen den islamisch fundierten Widerstand.

---

[60] Pohly meint, daß die Peshāwarer *tanẓīmāt* immer dann neue Allianzen bekanntgäben, wenn der Druck der westlichen Geldgeber via Pakistan auf sie groß genug würde (1992:300).
Vgl. auch Bindemann (1995:12f.).

[61] S. Kapitel I.B. „Pufferstaat zwischen den Kolonialmächten".

[62] Utas über die Situation nach 1978/79 für Mitglieder der säkularen, meist Kābuler Bildungselite: „If they leave for Pakistan, they are sure to face great difficulties. The parties of the resistance movement have little room, or even tolerance, for this type of intellectual." (1988:99).

[63] Vgl. Pohly (1992:214ff.).

Informant 6 - Islamwissenschaftler und Mitarbeiter der Deutschen Welle - berichtet, daß sich Anfang der 80er Jahre eine Bewegung linker islamischer Intellektueller bildete, die sich *'ayyārān-e djawānmardān-e khorāsān* nannte.[64] Wahrscheinlich an das Erbe der Roushanīya und des anti-kolonialen Kampfes anknüpfend, schlossen sie sich, die Tradition der *'ayyārān* und *djawānmardān* neu belebend, zusammen. Auch sie sind dem linken national-demokratischen Spektrum zuzurechnen. Einer ihrer Köpfe war Madjīd Kalakānī, der Bruder von Qayyūm Rahbar Kalakānī. Über den Fortbestand dieser Bewegung liegen keine Informationen vor.

[64] S. Kapitel II.B. „Mit der Sufik assoziierte Gruppen".

B. Sufische Strukturen

Der Blick auf den Fortbestand respektive den Zerfall oder die Neuformierung von sufischen Strukturen seit 1978/79 kann keinesfalls erschöpfend sein. Gerade zu diesem Thema liegen - mit Ausnahme des Entstehens der Widerstandsorganisationen um die offiziellen sufischen Vertreter Gīlānī und Mudjaddidī - keinerlei Untersuchungen vor, auf die aufzubauen wäre. Hinweise von afghanischen Informanten, Journalisten, Wissenschaftlern, Politikern und weiteren Personen, die sich in den letzten 18 Jahren innerhalb Afghanistans aufgehalten haben, werden in dieser Untersuchung gemeinsam mit den Ergebnissen der Feldforschungen unter afghanischen Flüchtlingen im Exil zu einem Bild zusammengesetzt. Dabei stehen die Eindrücke aus dem pakistanischen Exil vom Herbst 1994 und vom Herbst 1995 im Vordergrund. Ferner werden Erkenntnisse aus den Beobachtungen unter Afghanen in Indien und in westlichen Ländern miteinbezogen.

Wie in Kapitel III.A. skizziert, wird in der vorliegenden Arbeit die Zeit nach dem April-Putsch 1978 in vier verschiedenen Etappen betrachtet, da mit diesen gesellschaftliche Veränderungen einhergehen, die sich auf das religiöse Leben auswirken: erstens die Zeit der Machtübernahme durch das kommunistische Regime und des spontanen Widerstandes gegen dieses überall im Land, zweitens der Formierung der *tanẓīmāt* in Pakistan und Iran, die aufgrund ihres Zugangs zu Geld und Waffen den Widerstand dominierten, drittens der Rückzug der sowjetischen Truppen infolge des Genfer Abkommens 1988 und der Verbleib von Nadjībullāh in der Position des Präsidenten und viertens die Machtübernahme durch die islamischen Organisationen und der Krieg um die Macht in Kābul.

Es ist nicht möglich, eine grundsätzliche Aussage darüber zu treffen, ob seit dem Kriegsausbruch 1978/79 Elemente der Sufik zu- oder abgenommen haben. Eine quantitative Erhebung ist nicht möglich. Sowohl von den Lebensumständen als auch von der individuellen Einschätzung eines jeden einzelnen afghanischen Gläubigen hängt es ab, ob in der religiösen Realität seines eigenen Lebens die Bedeutung von *taṣawwuf* größer oder kleiner geworden ist, respektive wie sie sich verändert hat. Auf die Frage einer allgemeinen Bewertung der Rolle und Position der Sufik in Afghanistan im Krieg antwortet beispielshalber Informant 33 - Architekt - (Zitat): „The spiritual life in Afghanistan in the last 15 years has decreased." Informant 25 - Journalist und Schriftsteller - ist seiner Meinung: Der Krieg habe die Gesellschaft in Afghanistan total zerstört, ein Teil der die Gesellschaft tragenden Strukturen habe in religiös-sufischen Gemeinschaften bestanden. *Taṣawwuf* habe im sogenannten *djihād* keine Rolle gespielt, da Mudjahidin das eigentliche Ziel - den Kampf für den Islam - sehr bald vergessen hätten. Es sei nur noch um Macht und Geld gegangen. Informant 7 - Dichter - hingegen meint, daß seit Kriegsausbruch viele Menschen zum Islam zurückgefunden und viele Elemente des *taṣawwuf* in ihrem eigenen Glauben entdeckt hätten. Informant 38 - Islamwissenschaftler - ist der Ansicht, daß Menschen sich von Natur aus zur Mystik hingezogen fühlten. Je mehr ihr Leben in Gefahr sei, desto stärker sei die Anziehungskraft der Sufik

- und das gelte natürlich auch für die Afghanen im Krieg. Gläubige, die sich in Gefahr befänden, vertrauten auf den Schutz spiritueller Kräfte, deshalb besuchten auch Militärangehörige regelmäßig Pirs.

Es kann - obwohl hier keine generelle Einschätzung formuliert werden kann - festgestellt werden, daß bestimmte sufische Handlungen weiter zu beobachten sind und zunehmen, andere hingegen sich stark verändert haben oder kaum noch praktiziert werden. In manchen Fällen ist eine Qualifizierung als Weiterbestand oder Neuformierung nicht eindeutig möglich, da sufische Handlungen als solche - wie im Falle des Besuchs von Konventen und Heiligengräbern - fortdauern, aber unter stark veränderten Vorsätzen und Strukturen: Konvente werden zu Orten politischer Agitation. Heiligengräber-Besuche werden als religiöse Praktik von afghanischen Flüchtlingen mit in ihr Exil genommen. Auch eine Abgrenzung zwischen Weiterbestand und Zerstörung kann nicht klar vorgenommen werden, da sufische Handlungen an manchen Orten weiter vollzogen werden, an anderen aber ihr infrastruktureller Rahmen vernichtet worden ist.
Bestehen grundsätzliche, in Kapitel II. skizzierte, sufische Strukturen weiter, werden Handlungen unter dem Abschnitt „Weiterbestand" gefaßt; entfallen diese, sind sie unter „Zerstörungen" eingeordnet. Erfahren sie elementar veränderte Rahmenbedingungen, sind sie als „Neuformierungen" klassifiziert. Um Entwicklungen in der Einbindung der Sufik in die Gesellschaft seit der Zäsur 1978/79 analysieren zu können, ist es unumgänglich, bereits mit der Einordnung bzw. Klassifizierung der einzelnen sufischen Elemente und Praktiken eine Bewertung vorzunehmen. Diese basiert auf den Ergebnissen der vorangegangenen Kapitel.

Weiterbestand sufischer Strukturen

Der Besuch von Heiligengräbern ist während aller Kriegsetappen die häufigste mit der Sufik assoziierte Praktik geblieben. Über den Fortbestand der Gräber in den verschiedenen Landesteilen liegen sehr unterschiedliche Angaben vor: Je nach Ausmaß der Kriegszerstörung sind sie erhalten geblieben oder teilweise, manchmal auch ganz zerstört worden. Nur wenige sind gezielt durch Anhänger des kommunistischen Regimes oder wahhābītisch ausgerichtete Mudjahidin eliminiert worden. Aber allein durch die über fünf Millionen Flüchtlinge, die sich zu Teilen vor dem Krieg in privater Initiative für die Pflege und den Erhalt der Grabstätten von Heiligen einsetzten und dies nicht weiter tun können, sind viele der Heiligengräber vom Verfall bedroht.

Die Gläubigen, die regional oder familiär bedingt persönliche Beziehungen zu Heiligen entwickelt haben und zu Flüchtlingen geworden sind, müssen sich umorientieren. Für diejenigen, die in islamische Nachbarländer geflohen sind, bieten sich die dortigen Heiligengräber für Besuche an. Traditionelle Familienbindungen bestehen zwar zu diesen nicht, aber in vielen Fällen werden Assoziationen zu für sie neue Gräber im Exil aufgebaut, wie das von Kākā Ṣāḥib in Pakistan (s. u.),. Intakt gebliebene Gräber, wie das von

'Alī in Mazar-e Sharīf, haben hingegen noch weiter an Bedeutung gewonnen. Für viele Binnenflüchtlinge, die seit 1992 Kābul verlassen haben und in Richtung Norden fliehen, wird es zu einem ersten Anlaufpunkt.

Samimy berichtet von einem Besuch des Grabs von Shāh Maqṣūd, einem Heiligen aus dem 12. Jahrhundert, der nordwestlich von Qandahār begraben ist. Sein Grabstein, ein grüner Serpentin, soll besonders viel *baraka* enthalten. Der Ort wird als Pilgerstätte und Ausflugsziel genutzt. Noch 1985 veranstalteten die Grabwächter morgens und nachmittags eine Tanzzeremonie, an der heteropraxe sufische Vertreter und Besucher teilnahmen. Statthalter des Kābuler Regimes versuchten vergeblich, diese Handlungen zu unterbinden. Nicht zuletzt wegen der Lage in einem engen Gebirgstal war die Grabstätte vor Angriffen der afghanischen Regierungstruppen und sowjetischen Soldaten geschützt.[65] Über ihren Fortbestand liegen keine Informationen vor.

Grundsätzlich läßt sich konstatieren, daß die Praktik des Besuchs von Heiligengräbern als solche weiterhin Bestand hat, wenn sie sich nicht sogar im Vergleich zur Zeit vor 1978/79 verstärkt hat. Eine Zunahme, die sich aufgrund mangelnder Daten nur vermuten, aber nicht statistisch nachweisen läßt, ließe sich aufgrund der Kriegsumstände plausibel erklären: Die Zerstörung von Sozialstrukturen zum einen könnte bewirken, daß sozusagen als Ersatz zwischenmenschlicher Beziehungen Gräber aufgesucht und Heilige zu Gesprächspartnern gemacht werden. Gläubige haben sich zum anderen vom Besuch der Heiligen schon immer insbesondere in Krisensituationen Hilfe in Form deren Mediation zu Gott versprochen.

Seit dem April-Putsch 1978 und in zunehmenden Maße in der zweiten Etappe unter Kārmal gehörte zu den veränderten Umständen, daß die an sufischen Handlungen Beteiligten mit der Kontrolle des kommunistischen Regimes rechnen mußten: Die Reihen der Gläubigen waren von Angehörigen der Kābuler Machthaber unterwandert. Im Mittelpunkt ihres Interesses standen vor allem Veranstaltungen der sufisch-literarischen Zirkel und Konvente. Die religiösen Handlungen boten zum einen Möglichkeiten für das Regime, Personen anzuwerben, die sich in einer desolaten Situation befanden oder sich von der Kooperation mit der neuen zentralen Elite Vorteile versprachen. Zum anderen gaben Anhänger der DVPA und in erster Linie des Geheimdienstes sowie angeworbene Gewährsleute aus den Reihen der Teilnehmer an den Handlungen Informationen über die Treffen weiter. Bei diesen vermengte sich das religiöse, geistige und politische Leben der afghanischen Gesellschaft. Die Kundschafter überwachten, ob bei den Treffen wirklich nur sufische Poesie gelesen und Gottesgedenken geübt oder ob etwa regimefeindliche politische Arbeit unter einem religiös-sufischen Deckmantel geleistet wurde.

Sufische Handlungen boten unterdessen für Widerstandszellen eine gute Tarnung. Viele Intellektuelle, Angehörige der säkularen Bildungselite in den Städten, fanden Unterschlupf in Konventen. Informant 34 - Literaturwissenschaftler - meint, es sei ein offenes Geheimnis gewesen, daß Konvente Unterschlupforte vor allem für Personen aus

[65] Vgl. Samimy (1992:52ff.).

dem national-demokratischen Widerstandsspektrum gewesen seien. Eine weitere grundsätzliche Änderung bestand darin, daß Frauen nicht nur bei den Besuchen von Heiligengräbern das Gros der Praktizierenden stellten. Sie nahmen in poetischen Zirkeln und in Konventen neben Männern Platz oder nahmen die Stelle von Männern ein, weil viele von diesen als Regierungsgegner oder Regierungssoldaten in den Krieg gezogen waren.

Konvente in Kābul, die von 1978/79 bis 1992, also in den ersten drei Phasen, weiter existierten und vor allem Donnerstag abends Zulauf hatten, wurden durch das Regime kontrolliert und damit in ihren sufischen Handlungen beeinträchtigt. Informant 7 (Dichter), Informant 32 (Malang) und Informant 34 (Literaturwissenschaftler) beschreiben, daß sie alle „offizielle Konvente" (*khāneqāhhā-ye rasmī*) gewesen seien. Khalqīs und Parchamīs hätten versucht, sie für sich zu nutzen, weil sie gewußt hätten, daß in ihnen Intellektuelle Unterschlupf finden konnten und die Einrichtungen wichtige Plätze zum Spionieren und Anwerben von Leuten waren. Informant 32 meint weiter, daß man die Konvente in den 80er Jahren nicht mehr als solche betiteln solle, da sie nur noch als reine Vergnügungsstätten genutzt worden seien, nicht mehr als Orte spiritueller Erfahrungen. Menschen hätten in ihnen nicht erzogen werden können. Die wahren sufischen Vertreter (*ṣūfīyān-e dorost*) hätten sich aus Angst vor dem Regime versteckt und seien nicht mehr in die Konvente oder überhaupt in die Öffentlichkeit gegangen. Informant 7 differenziert zwischen der Zeit unter Babrak und unter Nadjībullāh: Als Nadjīb an die Macht gekommen sei, sei die Atmosphäre besser geworden; Menschen seien wieder freier und ohne die ständige Angst vor Bespitzelung in die Konvente gegangen.
Als offizielle Konvente, die in Kābul in den 80er Jahren besucht wurden, werden unter anderen genannt: diejenigen in Kharābāt, ein Qādirī Konvent namens Pahlawān beim Heiligengrab *'āsheqān-o-'ārefān*, ein Konvent namens *tamīm-e anṣār* in der Nähe der Festung Bālā Ḥiṣṣār. Informant 34 berichtet darüber hinaus, daß in der Ortschaft Qal'e-ye Zamān Khān in der Nähe von Kābul Anfang der 80er Jahre ein neuer Konvent eingerichtet worden sei. Die Menschen hätten sich erzählt, er sei von Moskau finanziert worden, so daß sie von vorneherein sehr skeptisch gewesen seien.

Informant 5, der in einem Kābuler Konvent, dessen Kalif sein Onkel war, groß wurde, berichtet, daß die mit diesem assoziierten Männer entweder Regierungssoldaten oder Mudjahidin geworden seien oder aber ins Exil flüchteten.[66] Als sein Onkel mit ca. 80 Jahren zur Zeit Nadjībullāhs verstorben sei, hätten an dessen Beerdigung über 1000 Menschen teilgenommen. Für ihn sei ein Heiligengrab in Kābul errichtet worden. Zu seinem Nachfolger sei aus der Mitte der Anhänger ein Vetter des Informanten namens Maulānā Āghā Lālā gewählt worden, welcher ein Rechtsgelehrter sei. Wegen der ständigen Kontrolle des Konvents und der unsicheren Situation in Kābul sei dieser Anfang der 90er Jahre nach Mazar-e Sharīf verlegt worden, wo ihm von Seiten der regionalen Militärkräfte Schutz zugesichert worden sei. Sowohl Onkel als auch Vetter lehnten als Kalifen die Zusammenarbeit mit den *tanẓīmāt* ab, da sie das nicht mit der ihnen anvertrauten spirituellen Aufgabe hätten vereinen können.

[66] S. Kapitel II.C. „Besuch der sufischen Konvente".

Dies ist ein Beispiel für den Fortbestand einer sufischen Einrichtung, die durch ihren Umzug gleichzeitig früher mit ihr Assoziierte verloren und neue Gläubige hinzugewonnen hat. Ob ihre sufischen Vertreter sich wirklich einer Politisierung entziehen konnten, muß wegen mangelnder weiterer Informantenaussagen offen bleiben.

Ein Beispiel dafür, wie ein sufisch orientierter Gläubiger seine religiöse und künstlerische Neigung aus der Zeit vor dem Krieg unter veränderten Umständen verfolgt, bietet Mīr Fakhrū Dīn. Er ist ein Murid von Pīr Iqshān Makhdūm, welcher einen Konvent in Mazar-e Sharīf leitete und wiederum Kalif des Naqshbandī Pīr-e Aspākhā in der Provinz Takhor an der Grenze zu Tādjikistān war.[67] Mīr Fakhrū Dīn stammt aus einer religiösen Familie in Mazar-e Sharīf, als Offizier in der afghanischen Armee studierte er in der Sowjetunion. In der Zeit Ẓāhir Shāhs und Dāwuds las er *na't* in Radio Kābul. Wegen seiner schönen Stimme wurde er in der Zeit Babraks und Nadjībullāhs berühmt: Er trat in den sufischen Konventen in Kābul auf, und seine Vertonung von sufischer Poesie und *na't* wurde auch im afghanischen Fernsehen ausgestrahlt. Mīr Fakhrū Dīn und andere Künstler wurden auch in Privathäuser eingeladen, häufig auch in die kommunistischer Parteifunktionäre. Von seinen Radio- und Fernsehaufnahmen gibt es zahlreiche Kassetten und Videos, die von vielen Afghanen im Exil gehört werden.[68] Heute lebt Mīr Fakhrū Dīn in Mazar-e Sharīf.

Verschiedene Informanten, die aus eigener Anschauung vornehmlich die Situation in Kābul in der zweiten und dritten Phase kennen, äußern sich zum geistigen Leben der sufischen Poesie. Informant 7 (Dichter) unterstreicht, daß die Neugründung respektive Weiterführung von poetischen Zirkeln partiell eine Reaktion auf die unter Kommunisten vorherrschende Literatur gewesen sei, die sich auf die Themen Sozialismus, Bruderschaft mit der Sowjetunion und die Kritik an in deren Augen veralteten Traditionen konzentrierte. Liebesgedichte seien verpönt gewesen. In den sufisch-literarischen Zirkeln würden - wie vor 1978/79 - Maulānā, Bīdel und andere zumeist mystische Poeten gelesen und interpretiert. Diese Treffen seien auch ein Versuch gewesen, politisch unbewußte und unwissende Menschen aufzuklären und ihnen die Zerstörung des afghanischen kulturellen Erbes deutlich zu machen. Manchmal seien zu solchen Dichterabenden in Kābul über 2000 Menschen gekommen; jeder habe sein Essen mitgebracht und die Arbeit der literarisch-sufischen Zirkel mit kleinen Spenden unterstützt. Sufische Konvente in Kharābāt seien zu klein gewesen, um alle Menschen - Männer, Frauen und Kinder - aufzunehmen. Auch Feiern anläßlich der Todestage von Heilgen seien veranstaltet worden. Allen sei bewußt gewesen, daß sie sich vor der Kontrolle der Kommunisten schützen mußten, weil diese die Treffen offiziell gutgeheißen hätten.

Informant 7 berichtet weiter vom *kānūn-e dūstdārān-e maulānā* („Zirkel der Verehrer Maulānās"), dem Intellektuelle in Kābul - unter ihnen der Informant selbst - in der Zeit Nadjībullāhs angehörten. Sein Begründer hieß Ḥaydar Wudjūdī und war Beamter. Der *kānūn* unterhielt viele Kontakte zu Konventen, insbesondere zu denen in Kharābāt, auch

---

[67] Informant 7 zufolge wurden Pīr-e Aspākhās Murids als *dīwāne* bezeichnet, da sie regelmäßig in *djadhbe* gerieten. Orthopraxe *'ulamā'* hätten sich über den Pir erzürnt, da dessen Anhänger gegen die *sharī'a* verstießen. Sie vertrieben Pīr-e Aspākhā und seine Murids letztendlich aus der Stadt.

[68] Zu den Ton- und Bildträgern, s.u. „Neuformierungen sufischer Strukturen".

Mīr Fakhrū Dīn unterstützte ihn. Dieser Zirkel gab eine Zeitschrift namens *nāy* („Rohrflöte") [69] heraus und war Mitveranstalter von den in den 80er Jahren jährlich in Kābul stattfindenden *'urshā* für Maulānā. Informant 7 weist in diesem Kontext auf die wichtige Rolle von Kubrā Ḥusaynī (Informantin 28 und 30) hin, in deren Haus die Feier des Todestages drei Mal stattfand. Diese Veranstaltungen wurden auch auf Video aufgenommen. Informantin 30 selbst berichtet von den Festen, an denen ihrer Aussage nach auch Kommunisten teilnahmen; dies sei die Bedingung gewesen, um überhaupt die Veranstaltungen abhalten zu können. Sie meint, daß in Maulānās Augen Islamisten schlimmer als Kommunisten seien, da sie im Namen Gottes töteten.
In den 80er Jahren traf sich auch regelmäßig der *kānūn-e ḥakīm sanā'ī ghaznawī* in Kābul, dessen Mitglieder mehrheitlich aus Ghaznī stammten. Auch für Sanā'ī wurde jährlich ein *'urs* gefeiert. In den Augen des Informanten 7 und des Informanten 25 (Journalist und Schriftsteller) war dieser ein offizieller Zirkel (*kānūn-e rasmī*), weil ihm vom kommunistischen Regime mit Wohlwollen begegnet und allgemein von einer Überwachung ausgegangen wurde.

Seit 1992, also in der vierten Phase, fanden wieder Konferenzen zu den Werken berühmter afghanischer Dichter und Mystiker statt.[70] Allerdings werden deren Arbeiten und Konferenzbeiträge nur in geringem Umfang und - verglichen zu den 60er und 70er Jahren - mit geringem Aufwand verlegt. Eine internationale Beteiligung findet nicht statt. Informant 7 berichtet, daß die Konferenzen von ethnischen, regionalen und ideologischen Interessenskonflikten überschattet würden. Jede Gruppe versuche sie zu ihrer eigenen politischen bzw. regionalen Propaganda zu nutzen: Badakhshānīs betonten das Werk des Nāṣir-e Khosrou, Teilnehmer aus Ghaznī das von Sanā'ī, Herātīs das von Anṣārī und Djāmī usw.. Es könnte sein, daß soziale Identitäten der Teilnehmer bereits vor 1978/79 zu Interessenkonflikten geführt haben, darüber liegen aber keine Informationen vor.

Es wird über den Fortbestand von weiteren sufischen Elemente berichtet: In vielen Moscheen fand nach dem Freitagsgebet eine *ḥalqe-ye dhikr* statt. Informant 3 (Politologe) erklärt, daß sich in Herāt noch bis September 1995 - als die Taliban die Stadt einnahmen - in der großen Moschee die Menschen für einen kollektiven *dhikr* versammelten, an dem sich auch der bis zu diesem Zeitpunkt herrschende, mit der *djamā'at-e islāmī* verbündete Kommandant Ismā'īl Khān beteiligte. Sikorski, der selbst an einem solchen *dhikr* in Herāt Ende der 80er Jahre teilnahm, berichtet, daß an dessen Ende die Teilnehmer gerufen hätten: Tod den Kommunisten, und Gott ist groß![71] Informant 7 schildert die Donnerstag abends in der Kābuler Moschee *shāh-do-shamshīre* neben dem gleichnamigen Heiligengrab stattfindenden *dhikr*-Zeremonien.[72] Wöchentlich hätten in den 80er Jahren mehr Menschen, unter ihnen in zunehmendem Maße Frauen teilgenommen. Dies sei als Protest gegen den Druck der kommunistischen Regierung zu verstehen. Nach September 1995 finden *dhikr*-Veranstaltungen nur noch versteckt statt, weil die Taliban diese - wie viele weitere sufische Handlungen - ablehnen.

---

[69] Zwei Exemplare liegen der Autorin vor.
[70] S. Kapitel II.C. „Wissenschaft und Sufik".
[71] Vgl. Sikorski (1990:209).
[72] Zu *shāh-do-shamshīre*, s. Kapitel II.C. „Besuch der Heiligengräber".

Aus den drei anglo-afghanischen Kriegen gibt es Berichte über mit Amuletten anstelle von Waffen ausgestattete Murids. Ihrem Glauben nach bieten Amulette mit Koranversen, um den Hals der Kämpfer getragen, Schutz vor feindlichen Angriffen. Mit dem sogenannten magischen Krieg wird mit der Sufik assoziierten Mudjahidin suggeriert, daß sie aufgrund von Segenskraft speziell geschützt seien. Murids lassen sich von ihrem Pir vor dem Einzug in den Krieg segnen, um an seiner Heiligkeit und seinem Schutz zu partizipieren. Unbewaffnete bzw. schlecht ausgerüstete Männer ziehen in den Krieg in der Überzeugung, unter einem besonderen Schutz zu stehen. Wie bereits im 19. Jahrhundert übten insbesondere offizielle Vertreter der Sufik, namentlich Gīlānī und Mudjaddidī, in dieser Weise Einfluß auf ihre wenigen Kämpfer, die sie auch nicht gut ausrüsten konnten,.[73] Informant 10 (Student) und Informant 31 (Mitglied einer bekannten Pir-Familie) berichten, daß vor allem in den ersten Kriegsjahren, in der ersten und zweiten Phase, Murids sich von den Pirs hätten beeinflussen lassen, um - bildlich gesprochen - mit bloßen Händen gegen Panzer vorzugehen.[74] Mudjaddidī habe sogar vor westlicher Presse Wunder geschildert, die angeblich für ihn kämpfende Männer erfolgreich werden ließen, obwohl die Regierungstruppen so viel besser ausgestattet und ausgebildet gewesen seien. Tausende seien auf diese Weise gefallen. Hätten sich überlebende Murids hinterher bei ihrem Pir beklagt, so habe er betont, daß er die Überlebenden habe schützen können und die anderen zu Märtyrern geworden seien. Diese Vorstellungen sind nicht neu, sie sind auch in anderen islamischen Ländern verbreitet.

Parallel zum vermeintlichen Schutz der Mudjahidin durch Segenskraft existiert der Glaube, daß religiöse Einrichtungen vor den Angriffen durch Ungläubige geschützt seien.[75] Insbesondere in Heiligengräbern suchten und suchen viele Menschen Schutz vor Bombenangriffen. Diese sind jedoch weder von den Regierungstruppen noch von den Regierungsgegnern bei Offensiven verschont worden, so daß die angenommene Sicherheit häufig zur tödlichen Falle wurde. Dennoch kursieren den Aussagen von Informant 21 (pakistanischer Dozent an der Universität Peshāwar) und Informant 25 (Journalist und Schriftsteller) zufolge unter den Menschen weiterhin Geschichten, daß Menschen wie durch ein Wunder im Obdach eines Heiligengrabs Angriffe überlebt hätten. In einer Situation, die für die Menschen im Krieg durch ständige Angst und den Verlust von ihnen Nahestehenden geprägt ist, spenden solche Berichte sicherlich Trost in der Hoffnungs- und Perspektivlosigkeit.

Daß der Glaube und vor allem dessen spirituelle Seite eine psychische Unterstützung in einer Notsituation wie im Krieg sein können, spiegelt sich in vielen Aussagen wider. Informant 7 (Dichter) erzählt von einer Episode im Jahr 1979 in Herāt: Er habe sich in

---

[73] Fullerton berichtet, daß Anhänger Gīlānīs Amulette mit Koranversen um den Hals tragen, um Kugeln abzuwehren (o. J.:158).

[74] Pohly: „*Morīds* wurden mit einem Häufchen Sand ausgestattet, das sie gegen die anrückenden Panzer werfen sollten. Die mit Sand „getroffenen" Panzer sollten dabei zu Staub und Asche verfallen. Den *morīds* selbst wurde Unverwundbarkeit suggeriert. Ähnliches galt auch für das Verhalten bei Bombardierungen, vor denen an heiligen Orten wie Gräbern, kein Schutz gesucht werden mußte." (1992:257).

[75] Roy: „It is often said that in the case of an attack, a ziyarat cannot be hit by shells, and hence many people shelter there during bombardements. Thus numerous miraculous tales circulate concerning the ziyarat. The ziyarat of Khwaje Mohammad Gandj-e Djehan in the south of Herat, ... had been occupied for two years by government troops. The spring which had contributed to its fame ran dry at the time. It gushed forth again when the holy place was reconquered by the Modjahedin." (1983a:70).

einem Haus aufgehalten, welches von Panzern beschossen worden sei. In dieser Situation habe er sich konzentriert und Vertrauen in Gott (*tawakkul*) geübt. Viele Menschen im angegriffenen Haus seien umgekommen; ihm sei nichts passiert, weil er fest an die Hilfe Gottes geglaubt habe.
Informant 33 (Architekt) schildert seine Erfahrung mit Landsleuten, nach der die spirituelle Seite des Islams Beistand in der Not ausmache. Viele, die unter den Kommunisten im Gefängnis gesessen hätten, seien als religiös-spirituelle Menschen herausgekommen, obwohl sie vorher nicht oder nicht bewußt religiös gewesen seien. In der Haft hätten sie den Koran auswendig gelernt und sich um die Erkenntnis um dessen tiefere Bedeutung bemüht sowie sich mit sufischen Literaten beschäftigt. Allein diese geistig-spirituelle Auseinandersetzung habe ihnen in ihrem ungewissen Schicksal im Gefängnis Stärke gegeben.
Diese und andere Aussagen zeigen, daß nicht nur viele sufische Handlungen weiterhin Bestand haben, sondern daß auch durch im Krieg entstehende materielle und seelische Krisen sufische Elemente neu an Bedeutung gewinnen können, da sie Trost zu bieten vermögen.

Zerstörungen sufischer Strukturen

Bei den Ursachen für die Zerstörung der sufischen Strukturen, die vor 1978/79 in Afghanistan Bestand hatten, muß zwischen verschiedenen kriegsbedingten Folgeerscheinungen differenziert werden. Die meß- und beobachtbaren unter ihnen können in drei Bereiche aufgeteilt werden: Vernichtung der materiellen Basis sufischer Einrichtungen, Abwanderung der mit sufischen Handlungen assoziierten Gläubigen und das Verschwinden von sufischen Vertretern. Hinzu kommen in jeder Phase des Konfliktes Zerstörungen der geistigen und spirituellen Kultur des Landes, die mit den materiellen Schäden und der Zerschlagung sozialer Beziehungen einhergehen.

Erstens wurden viele sufische Einrichtungen wie Heiligengräber und Konvente durch Bomben und Raketen zerstört und somit in ihrer materiellen Existenz vernichtet. Dies hat zur Folge, daß auch die mit ihnen verbundenen sufischen Handlungen nicht mehr vollzogen werden. Bei der Zerstörung einzelner Einrichtungen sind der jeweilige Zeitpunkt und der jeweilige Verursacher (sowjetische oder afghanische Soldaten bzw. Regierungsgegner) auseinanderzuhalten. In diesem Kontext muß ferner festgestellt werden - was bei den zur Zeit vorliegenden Informationen und Daten nur ansatzweise möglich ist -, warum sufische Einrichtungen zerstört wurden, ob in gezielten Aktionen, um traditionelle Netzwerke religiöser Strukturen zu vernichten, oder als Zufallsprodukt bewaffneter Auseinandersetzungen.[76]

[76] Utas: „Thus, of the twelve khanaqahs that I have visited in 1977 and '78 none seems to be functioning today. Some of the pirs I met have been killed or have died a natural death, while others are in exile or have joined the resistance movement inside the country." (1988:103).

Die Existenz religiöser und somit auch sufischer Einrichtungen wurde außerdem vernichtet, indem *waqf*-Land teils von staatlicher Seite enteignet und teils von religiösen Vertretern aufgrund ökonomischer Zwänge veräußert wurde. Informant 33 berichtet, daß seit der Machtübernahme durch das kommunistische Regime im Jahr 1978 in Herāt - und, wie er vermutet, auch in anderen Städten - sehr viel Stiftungsland von Pir-Abkommen (*pīr-zādehā*) verkauft worden sei, so daß die jeweiligen religiösen Einrichtungen keinen Fortbestand mehr hätten.
Rubin hat Informationen über die gezielte Zerstörung von Grabstätten durch Wahhābiten in Asadābād in der östlich gelegenen Provinz Kunar, namentlich von einer Gruppe um Djamīl ar-Raḥmān, die sich *djam'īyat ad-da'wa* („Missionsvereinigung") nennt und saudi-arabische Unterstützung bekommt.[77]

In der vierten Phase begann die Zerstörung der Stadt Kābul im Kampf zwischen den ehemaligen Widerstandsorganisationen um die Macht im Staat. Dieser hat nicht nur Tausende Menschen getötet und Zehntausende zu Flüchtlingen werden lassen, sondern ganze Stadtteile wurden durch die Bombardements dem Erdboden gleichgemacht. Viele der Heiligengräber wurden im Krieg zerstört. Ihr Besuch war zwar zuvor von Anhängern des kommunistischen Regimes gebrandmarkt, aber nicht unterbunden worden. Den Auseinandersetzungen ist auch die Kābuler Altstadt (pers. *shahr-e kohne*) und mit ihr der Stadtteil Kharābāt als Zentrum der Konvente, sufischer Musik und Poesie zum Opfer gefallen.[78]
Informant 16 (ehemals Professor an der Universität Kābul) erzählt, daß seine Bibliothek in Kābul im Bürgerkrieg seit 1992 geplündert und verbrannt worden sei. Allein vier unpublizierte Manuskripte über sufische Poeten, vor allem über Maulānā Rūmī, seien auf diese Weise unwiederbringlich verloren. Teile seiner eigenen Bücher habe er in Peshāwar auf der Straße wiedergefunden, als sie dort von fliegenden Straßenhändlern verkauft worden seien. Im übrigen wisse er von vielen weiteren Bibliotheken, die einfach als Brennmaterial genutzt worden seien.

Neben der materiellen Vernichtung sufischer Einrichtungen haben als zweite kriegsbedingte Folgeerscheinung Millionen von Flüchtlingen, die innerhalb und nach außerhalb des Landes flohen, und Männer, die in den Krieg zogen, ihre Einbindung in religiös-soziale Netzwerke verloren. Auf diese Weise sind elementare Bestandteile afghanischer Sozialstrukturen beseitigt worden. Somit ging auch ein Teil der sozialen Identität der Menschen verloren, Verbindungen von Pirs zu Murids und weiteren Anhängern zerbrachen, ursprüngliche Gemeinschaften blieben nur in den wenigsten Fällen zusammen. Gläubige konnten nicht mehr die ihnen vertrauten sufischen Vertreter und die ihnen wohlbekannten Heiligengräber, Konvente, poetischen Zirkel, *dhikr*- und *'urs*-Veranstaltungen besuchen. Sufische Handlungen im privaten Bereich, wie das Rezipieren von sufischer Literatur, wurden auf diese Weise unterbunden.
Informant 7 berichtet, daß nach 1978/79 die Strukturen vieler poetischer Zirkel durch das Auseinandergerissenwerden ihrer Mitglieder zerstört worden seien: Manche seien Mudjahidin und dann zu *shuhadā'* geworden, andere ins Exil gegangen, und weitere

[77] Vgl. Rubin (1995:261).
[78] Vgl. Wieland-Karimi (1997a:213).

hätten als Intellektuelle aus Angst vor Verfolgung durch Anhänger des kommunistischen Regimes untertauchen müssen. Auch die Kontakte zwischen Wissenschaftlern, die über *taṣawwuf* forschten und sich bei Konferenzen in den 60er und 70er Jahren trafen, gingen entzwei. Nach Informant 16 brach auch der Kontakt zu ausländischen Sufik-Experten ab.

Drittens wurden viele Vertreter der Sufik umgebracht, flüchteten ins Exil oder hielten sich aus Angst verborgen, so daß sie in ihrer ursprünglichen religiösen Funktion nicht mehr tätig sein konnten. Nach Aussagen des Informanten 15 (Chishtī und Schriftsteller) und des Informanten 16 (ehemaliger Professor der Universität Kābul) sind Teile der sufischen Vertreter, aus ihren Reihen insbesondere heteropraxe, unter dem kommunistischen Regime - überwiegend in der ersten und zweiten Phase - gezielt umgebracht worden. Jenes hätte ihre nicht kontrollierbaren Kontakte und ihre vermeintliche politische Aktivität gefürchtet. Auch intellektuelle Vertreter der Sufik erschienen den Kommunisten und ab 1992 auch den Islamisten wegen potentiellen regime-feindlichen politischen Engagements suspekt, nur verfügten sie im Regelfall über bessere Möglichkeiten, um sich entweder zu verstecken oder zu fliehen. Viele afghanische *roushan-fikrān* (pers., „Gebildete" oder „Intellektuelle"), auch die mit sufischen Strukturen Assoziierten, leben heute im Exil. Zu ihnen zählen auch einige der Informanten der vorliegenden Arbeit.

Mit der Machtübernahme durch das kommunistische Regime ist die Verehrung der Pirs größtenteils ausgelöscht worden. Einige der an sie gebundenen Einrichtungen bestanden - zumindestens an den Orten, über die Informationen vorliegen - zu diesem Zeitpunkt noch. Beispielsweise wurden der amtierende Ḥaḍrat-e Shūr Bāzār, ein offizieller Vertreter der Sufik, und weitere Pirs in der ersten Phase gezielt von Mitgliedern des neuen Regimes umgebracht. Pīr-e Gīlānī avancierte zum Führer einer politischen Organisation (s. u.).
Regierungstruppen vertrieben Pīr-e Tagāb mit seinen Anhängern, welcher im Januar 1979 der DVPA-Regierung den *djihād* erklärt hatte. Sie zerbombten dessen religiöse Einrichtungen. Pīr-e Tagāb verstarb Mitte der 80er Jahre im saudi-arabischen Exil, die Frage seiner Nachfolge ist nicht geklärt. Informant 18, einer seiner drei Söhne, meint, daß sie zwar alle seine Kalifen seien, ob aber einer von ihnen jemals in die Fußstapfen des Vaters treten könne, sei unsicher. Keiner von ihnen verfüge über die Fähigkeiten und das Charisma ihres Vaters, deshalb nennten sie sich auch nicht Pir. In ihrer Situation als Exilanten mit äußerst beschränkten Möglichkeiten, nicht zuletzt in materieller Hinsicht, sähen sie sich außerstande dazu. Wie ihr Vater seien sie auch niemals gewillt gewesen, sich einer der *tanẓīmāt* anzuschließen, welches ihre Situation verbessert hätte. Sie seien gegen die Vermischung von Spiritualität und Politik; trotzdem kämen noch einige treue Murids ihres Vaters zu ihnen, um ihnen ihre Aufwartung zu machen und um Rat zu fragen. Für Pīr-e Tagāb wird kein *'urs* veranstaltet, was auch durch die mangelnden finanziellen Möglichkeiten zu erklären sein dürfte.

Es liegen Aussagen darüber vor, daß Vertreter der Sufik aus opportunistischen Gründen ihre ursprüngliche religiöse Orientierung aufgegeben und sich islamistischen Gruppen angeschlossen haben. Aufgrund der aus dem Ausland vorwiegend an Islamisten

fließenden *djihād*-Gelder stellten sich diese Vertreter einerseits materiell besser, zum anderen gewährte ihnen diese Ausrichtung persönliche Unversehrtheit und größere Einflußmöglichkeiten. Informant 16 berichtet beispielsweise, daß sein früherer Lehrer, der ein Kenner sufischer Poesie gewesen sei, von einem intellektuellen Vertreter der Sufik zu einem Wahhābiten geworden sei. Er sei nach 1978/79 von wahhābitischen Saudis indoktriniert und mit *djihād*-Geldern geködert worden.

Informant 3 meint, daß mit der Zerstörung Kharābāts die gesamte *ustād*-Kultur Afghanistans vernichtet worden sei. Falls jemals an diese wieder angeknüpft werden sollte, müßten Musiker erneut zur Ausbildung nach Indien gehen. Die heutigen afghanischen Musiker seien alle als Amateure zu bezeichnen. Im Exil wird in einem eingeschränkten Rahmen weiterhin die Verbindung von sufischer Poesie und Musik gepflegt. Bei von Afghanen im westlichen Exil veranstalteten Kulturveranstaltungen stehen regelmäßig Stücke auf dem Programm, die dem Andenken an Ustād Sarahang und anderen Künstlern Kharābāts gewidmet sind. Gedichte etwa von Maulānā werden in Eigenkompositionen vertont, die Musiker selbst bezeichnen sich als Amateure. Islamistische *tanẓīmāt* im pakistanischen und iranischen Exil verpönen die Musik, so daß dort aus Angst vor zu erwartenden Repressalien sufische Musik nur im Untergrund gespielt wird.
Ein weiterer Grund für die Vernichtung der *ustād*-Kultur besteht in der seit 1992 stattfindenden Zerstörung der Infrastruktur der Medien von Funk und Fernsehen, die sich seit Ende der 60er Jahre entwickelten. Noch in den 80er Jahren wurden regelmäßig sufische Poesie und Musik sowie *na't-khānī* in Radio und TV ausgestrahlt.

Überdies haben die bis dato im Kontext Afghanistan unbekannten Ideologien des Kommunismus und Islamismus zur Folge, daß traditionelle Werte der Religion, wie sie unter anderen durch die *ṭarīqa*-Variante des Islams in Afghanistan vorwiegend gelebt worden sind, grundsätzlich in Frage gestellt werden. Falls man für ein ganzes Land von einer geistigen Haltung sprechen kann, so ist diese in Form der mystischen Ausrichtung der Religion - nicht direkt sichtbar - angegriffen und in Mitleidenschaft gezogen worden. Sowohl die kommunistische Seite als auch Teile der Islamisten verurteilen die Anbindung an Pirs, Besuche von Heiligengräbern und weitere sufische Handlungen als rückschrittlich, unislamisch, als Aberglauben oder als Polytheismus.[79] Für die von ihnen abgelehnten sufischen Handlungen wird unter anderem der Analphabetismus verantwortlich gemacht, der aus der Sicht von Kommunisten die Unterentwicklung der Gesellschaft verursacht und aus der Sicht von Islamisten den Menschen den Zugang zu den wahren islamischen Quellen verwehrt. Die Schuld an der bildungsmäßigen Unterentwicklung wird den Kolonialmächten und den früheren afghanischen Regierungen gegeben. Es muß bei diesen Argumentationen noch einmal eindeutig hervorgehoben werden, daß es nicht um ideologische Auseinandersetzungen auf intellektueller Ebene, sondern vielmehr um einen politischen Kampf und den Versuch der Beeinflussung der afghanischen Gesellschaft geht, bei denen die Untertöne eher emotionaler als rationaler Natur sind.

---

[79] Samimy: „Hat schon die ehemalige Demokratische Volkspartei Afghanistan - DVPA - durch Verspottung der heiligen Stätten Afghanen beleidigt, kann der tief religiöse afghanische Muslim erst recht nicht begreifen, wenn ihm nun seitens eines Vertreters des Wahabismus das Küssen eines Grabmals verboten wird." (1993:183f.).

Informant 34 betont, daß die Zerstörung sufischer Strukturen - festgemacht am Beispiel Kābul, wo er sich als ehemaliger Dozent der Literaturwissenschaften an der Kābuler Universität noch bis 1994 aufhielt - in einem langsamen Prozeß vonstatten gegangen sei. In den 80er Jahren seien unter dem Regime der DVPA sufische Handlungen in Form des Besuchs von Konventen und im privaten Rahmen, wie beispielsweise dem Abhalten von *'urs*-Festivitäten und den Treffen poetischer Zirkel, zunächst fortgeführt worden. Im Laufe der Jahre habe sich aber eine abnehmende Tendenz gezeigt: Immer weniger Menschen hätten sich an den religiösen Veranstaltungen beteiligt, da Parchamīs und Khalqīs ihr sichtbares Interesse an ihnen gezeigt hätten und die Menschen der ständigen Kontrolle entgehen wollten. Heteropraxe Vertreter der Sufik seien im Laufe der 80er Jahre aus dem Kābuler Straßenbild verschwunden: Niemand wisse über das Schicksal von Derwischen und Malangs genaues; vermutet werde, daß Anhänger des Regimes sie umgebracht haben.

Neuformierungen sufischer Strukturen

Abgesehen vom literarischen und wissenschaftlichen Zugang zur Sufik bedeutet für den weitaus überwiegenden Teil afghanischer Gläubiger *taṣawwuf* ein Stück orale Kultur. Traditionen sufischer Handlungen und Inhalte werden mündlich von Generation zu Generation weitergegeben, was nicht zuletzt im hohen Analphabetismus begründet ist. Es existiert nur sehr wenig schriftliches Material, und das Wenige besteht aus sufischer Literatur, überlieferten Handbüchern, theologischen Abhandlungen und wissenschaftlichen Konferenzberichten zu sufischen Themen.

Nach 1978/79 änderte sich dies: Die verschiedenen Kriegsgruppierungen, unter ihnen offizielle Vertreter der Sufik, nutzen mit der sogenannten grauen Literatur Printmedien für die Übermittlung ihrer Ziele (s. u.). Außerdem bringt der technische Fortschritt neue Medien wie Kassetten (die es in geringem Umfang schon in den 70er Jahren gab) und Videos mit sich. Aufgrund der Kriegsumstände hält dieser infolge des verstärkten Kontakts zu anderen technisch weiterentwickelten Staaten und des Imports moderner Technologien, nicht nur im militärischen Bereich, sehr schnell Einzug. Die Medien verbreiten sich sowohl in afghanischen Städten als auch im Exil in Afghanistans Nachbarstaaten. In Peshāwar und Islāmābād herrscht insbesondere seit Ende der 80er Jahre ein beträchtliches Angebot an Ton- und Bildträgern speziell für afghanische Flüchtlinge.[80] Musikhandlungen und Straßenhändler bieten unlizenzierte Raubkopien der Mitschnitte des afghanischen Fernsehens von Veranstaltungen mit sufischem Hintergrund aus den 70er und 80er Jahren, der Ton- und Bildaufnahmen von afghanischen *ustādhā* aus den 80er Jahren sowie von Amateurvideos von *dhikr*-Veranstaltungen an. Neben zahlreichen Audiokassetten liegen der Autorin unter anderem Videoaufnahmen von Konzerten

[80] An der äußeren Aufmachung der Medien läßt sich ihr Entstehungsdatum schätzen, das normalerweise nicht verzeichnet ist: Befinden sie sich in den Hüllen der Kassettenhersteller und tragen nur eine hand- oder maschinenschriftliche Kennzeichnung, stammen sie aus den 80er Jahren. Haben sie eine gestaltete Hülle, die nicht unbedingt inhaltlich mit den Aufnahmen übereinstimmen muß, datieren sie aus den 90er Jahren.

Ustād Sarahangs und Mīr Fakhrū Dīns in den 70er Jahren und Anfang der 80er Jahre sowie von Gottesgedenken in der Freitagsmoschee in Herāt und in einem Konvent in Mazar-e Sharīf Anfang der 90er Jahren vor. Unter afghanischen Flüchtlingen kursieren diese Bänder und Filme, deren Rezeption für viele zu abendfüllenden Programmen geworden sind: Es wird eingeladen, die Aufnahmen eines bestimmten *ustād* zu hören oder einen *dhikr* zu sehen.

Heston beobachtet für die pashtūsprachigen Gebiete, daß Audiokassetten zum wichtigsten Medium der Transmission von Pashtū-Poesie geworden seien, die so bis in jedes Dorf Einzug halte. Sie unterscheidet zwischen zwei Formen der Aufnahmen: professionell in einem Studio oder *maydānī*. Bei letzterer werden Aufnahmen während einer Hochzeit oder eines anderen Festes gemacht, und das Klatschen sowie Zurufe der Zuhörer werden nicht gelöscht; es handelt sich um Mitschnitte.[81] Auch die *mutawallīhā* des Schreins des Niẓām ad-Dīn Auliyā' in Dehli/Indien haben sich auf ihre Besucher eingestellt: Das Angebot der Läden des Heiligengrabs berücksichtigt die Nachfrage der Afghanen. Zu verkaufende Medien wie Kassetten und Videos von *dhikr* und *'urs*-Veranstaltungen sind auch auf Persisch, zu Teilen sogar auf Pashtū erhältlich. Beliebt sind ebenfalls die vorwiegend in Pakistan produzierten Bänder mit *qawwālī*, das heißt mit sufischen Texten unterlegter sehr rhythmusbetonter Musik, deren bekanntester Interpret der inzwischen auch hierzulande populäre Nuṣrat Fatḥ 'Alī Khān ist.

Ebenfalls ist zu beobachten, daß im Exil schriftliches Material, wie Untersuchungen über sufische Literatur und Grundlagen des *taṣawwuf* sowie Gedichtbände mit exponentieller Steigerungsrate publiziert wird. Das Angebot der Buchhandlungen Peshāwars und die Erwerbslisten von auf Afghanistan spezialisierten Bibliotheken, wie die der NRO des „Afghan Resource and Information Centre", auch in Peshāwar, beweisen dies. Bei der Poesie handelt es sich um Nachdichtungen in Anlehnung an große sufische Literaten Afghanistans, die gemeinsam mit politisch motivierten Gedichten veröffentlicht werden.[82]
In der Poesie kann Widerstand - sowohl gegen das kommunistische Regime vor 1992 als auch gegen die Regierung islamischer und islamistischer Gruppierungen nach 1992 - seinen Ausdruck finden.[83] Auch in den Zeitungen und Zeitschriften, die von nicht mit *tanẓīmāt* verbundenen Exilanten veröffentlicht und seit 1979 in großer Anzahl und zumeist unregelmäßigen Abständen herausgebracht werden, erscheinen regelmäßig Abhandlungen über sufische Literaten und sufische Nachdichtungen.[84] Es seien als Beispiele die in Bonn publizierte Zeitschrift *nou-bahār* („neuer Frühling"), das in Hamburg herausgegebene Magazin namens *cherāgh* („Licht") und das in Bristol in England

---

[81] Vgl. Heston (1991:311ff.).
Heston: „Curiously, some Pakistani have told me that the best videocassettes of Pashto music are now coming from Afghanistan." (1991:334).
[82] Heston unterscheidet zwischen der „footpath poetry", die auf der Straße, und der „literary poetry", die in Buchhandlungen verkauft wird (1991:315f.).
[83] Edwards: „... poems provide an invaluable window onto the kind of political discourse that was produced in opposition to that emanating from Kābul." (1993:118).
[84] Viele dieser Publikationen halten sich nur über kurze Zeiträume, da sie viel Engagement erfordern und eigenfinanziert werden müssen.

erscheinende Blatt *qaṭre* („Tropfen") angeführt, die - seit Anfang der 90er Jahre herausgegeben - regelmäßig sufisch-spirituelle Themen, wie die Biographien sufischer Literaten und Musiker sowie die kritische Würdigung sufischer Poesie, aufgreifen.

Neben der Neuformierung sufischer Elemente im Bereich der Medien entwickeln sich in den Afghanistan umgebenden Exilländern neue Strukturen durch die Flüchtlinge. Besonders an den prominenten Heiligengräbern wird die große Anzahl afghanischer Flüchtlinge offensichtlich.[85] An dem Grab des Chishtīs Niẓām ad-Dīn Auliyā' in Dehli in Indien gibt es nach Aussagen der Informanten 12 und 13 sogar einen Hof, den die Besucher den „Hof der Afghanen" (pers. *dīwān-e afghānhā*) nennen, seitdem die Flüchtlinge diesen regelmäßig aufsuchen.[86] Dieser dient neben seiner religiösen Funktion als Treffpunkt und Kommunikationsort afghanischer Exilanten in Indien. Auch die Schreinwärter haben sich darauf eingestellt, indem sie ein wenig persisch sprechen und Kassetten auch in afghanischen Sprachen anbieten (s. o.). Zudem betreiben die *mutawallihā* professionelle Öffentlichkeitsarbeit: Wer einmal als Besucher seinen Namen dort hinterlassen hat, erhält vom Schrein des Niẓām ad-Dīn Auliyā' regelmäßig Einladungen zum *'urs* und zu gesellschaftlichen Anlässen wie Hochzeiten sowie Glückwünsche zu religiösen Feiertagen wie dem *'id*. Jeweils passende Gebete werden - inklusive Spendenaufruf - in englischer Umschrift mitgeliefert.

Der zwischen Islāmābād und Peshāwar gelegene pakistanische Ort Noushera hat sich ebenfalls zu einem Pilgerzentrum entwickelt. Er wird zur Hälfte von Abkommen des Kākā Ṣāḥib, die kollektiv als Träger von Segenskraft angesehen werden, bewohnt.[87] Wenige Familien halten die Betreuung und Verwaltung in ihren Händen: Sie vermieten die einzelnen Läden im Grabkomplex, in denen Requisiten wie Tücher, Blumen, Süßigkeiten, Postkarten und Spielsachen als Mitbringsel für Kinder verkauft werden. Sie erhalten auch den Erlös aus den Spenden für den *tabarruk*, an diesen Gräbern Salz. Partiell werden die Einahmen für Restaurierungs- und Instandsetzungsarbeiten verwendet. Jährlich wird ein immer größer werdender *'urs* veranstaltet, der Informant 38, einem Abkommen des Heiligen, zufolge inzwischen Jahrmarktcharakter hat.
Informant 35, gleichermaßen ein Kākākheyl, der in der Nähe des Grabes von Kākā Ṣāḥib lebt, berichtet, daß die Besucherzahlen am Grab seit Ausbruch des Krieges in Afghanistan rapide angestiegen seien. Nach Beginn des Bürgerkrieges in Kābul habe der Strom seit 1992noch einmal zugenommen. Ein Großteil der Besucher seien afghanische Flüchtlinge, vor allem Pashtūnen, die in der NWFP lebten. Es bestünden tägliche Busverbindungen von Peshāwar zum Heiligengrab-Komplex. Ab sechs Uhr morgens erreichten täglich Hunderte, an islamischen Feiertagen, Donnerstagen und Sonntagen sogar Tausende von Besuchern den Grabkomplex. Für afghanische Gläubige bildet der Besuch des Grabes eine Fortsetzung von Besuchen der Heiligengräber in ihrer Heimat. Kākā Ṣāḥib ist für viele Familien zum Ersatz des Heiligen geworden, mit dem sie sich in Afghanistan verbunden fühlten und den sie aufgrund ihrer Flucht und/oder auch der Zerstörung der Grabanlage nicht mehr besuchen können.

---

[85] Malik nennt diese „Flüchtlingspilger" (1989:342).
[86] Vgl. Interviews 12 und 13.
[87] Zu den Kākākheyl, s. Kapitel II.B. „Mit der Sufik assoziierte Gruppen" und II.C. „Besuch der Heiligengräber".

Nicht nur die Praktik des Besuchs von Heiligengräbern wurde von Flüchtlingen mit in ihr Exil genommen, sondern auch die des Besuchs von Pirs. In der pakistanischen NWFP genießt vor allen anderen Pīr-e Bārra einen hohen Bekanntheitsgrad und große Verehrung. Dieser stammt Informant 16 zufolge ursprünglich aus der afghanischen Provinz Nangarhār, hielt sich dann in Baghlān auf und kam schließlich nach Pakistan. Er ist in alle vier Sufi-Orden initiiert und unterweist auch seine Schüler in allen vier Schulen. Informant 25 berichtet, daß auch Vertreter der pakistanischen Regierung zu dessen Schülern geworden seien, aber die Murids in erster Linie afghanische Flüchtlinge seien. Pīr-e Bārra und zahlreiche weitere religiöse Vertreter, die sich als Pir bezeichnen, schreiben Amulette. Die Informantinnen 22 und 43 berichten, daß Frauen sich einen Termin holen müßten, um für ein Amulett bei den populärsten unter den Pirs in Peshāwar und Umgebung vorsprechen zu können, so beliebt seien diese.

Eine weitere neue Erscheinung besteht im zunehmenden Engagement von Afghaninnen im sufisch-intellektuellen Bereich: Immer mehr Frauen haben nach Informant 7 in Kābul in den 80er Jahren eigene *kānūnhā* gegründet. Zum einen stellten wegen der Abwesenheit vieler Männer Studentinnen etwa 80 Prozent der Studierenden an der Universität, die von jeher enge personelle Anbindungen an sufisch-literarische Zirkel gehabt habe. Zum anderen seien mit der neuen Rolle der Frau in der afghanischen Gesellschaft, in der sie viel mehr als vor 1978/79 auf sich selbst gestellt sei, auch neue Bedürfnisse gewachsen, zum Beispiel die nach geistiger Auseinandersetzung mit der Sufik. Viele Frauen läsen nicht nur mystische Literatur und interpretierten sie, sondern schrieben auch selbst Gedichte. Diese Tendenz läßt sich auch an der - im Vergleich zu Publikationen vor dem Krieg - wachsenden Zahl von Autorinnen in im Exil publizierten Zeitungen und Zeitschriften ablesen.

Mit dem Rückzug der sowjetischen Truppen und spätestens mit dem Rücktritt Nadjībullāhs haben sich Khalqīs und Parchamīs - auch in den Augen ihrer Anhänger - endgültig disqualifiziert. Zudem haben in der vierten Phase die ehemaligen islamischen und islamistischen Widerstandsgruppierungen infolge des Machtvakuums in Kābul und des Krieges zwischen ihnen an Glaubwürdigkeit eingebüßt. In dieser Situation fehlen in erster Linie Jugendlichen identitätsstiftende Kräfte, die Orientierungen vorgeben. Hier wird die These vertreten, daß zu Teilen sufische Elemente in diese Lücke stoßen können. Die Aussage von Informant 25 untermauert dies: Obwohl religiös-sufische Netzwerke in Afghanistan auseinander gebrochen seien, beobachtet er, daß sich unter der jüngeren Generation eine regelrechte sufische Bewegung (pers. Zitat: *ḥarakat-e taṣawwuf*) entwickelt. Aus Herāt berichten sowohl er als auch Informant 41 (Mīr-e Gāzargāh), daß sich seit der Bildung der sogenannten islamischen Regierung in Kābul junge Leute regelmäßig zum Gottesgedenken am Grab von Anṣārī träfen.[88] Sie widmeten sich überdies in wachsendem Maße dem Studium sufischer Poesie. Für sie gäbe es ansonsten keinerlei Orientierungsmöglichkeiten, die sie als wertfrei und nicht doktrinär betrachteten, so daß sie sich selbst diesen Freiraum geschaffen hätten.

[88] Die Einrichtung des *bast* im Heiligengrab Anṣārīs hat nach den Informanten 3 und 41 in eingeschränktem Maße weiter Bestand, wobei das kommunistische Regime sie zu unterbinden versuchte.

Als weiterer Beleg für die identitätstiftende Kraft sufischer Orientierung kann der Bericht von Informant 25 gewertet werden. Er erzählt, daß ein afghanischer Freund, der in den USA im Exil lebe, regelmäßig nach Pakistan komme, um seinen Pir zu besuchen. Vor dem Krieg sei dieser überhaupt nicht religiös gewesen, beklage aber selbst, daß ihm im Exil der Halt und die Verwurzelung fehle. Für ihn bedeute *taṣawwuf* innere Stabilität und das Festhalten an seiner Identität als Afghane und als Muslim. Für das Verhalten der *tanẓīmāt* schäme er sich wie viele andere Afghanen. Er mache sogar in den USA Werbung für seinen Pir, indem er dessen Schriften vervielfältige und Artikel über ihn schreibe.

Um dem Bedarf sufisch orientierter und religiös bewußter Mudjahidin an Spiritualität gerecht zu werden, so Madhhabī Ṣāḥib Fayḍānī (Informant 37), habe er sich 1987 entschlossen, in Peshāwar eine Schule namens *maktab-e tauḥīd* („Schule des Monotheismus") zu errichten. Die Mudjahidin, die sich in ihren Kampfpausen in Peshāwar aufhielten, und weitere Gläubige könnten in der Einrichtung Kräfte sammeln und ihren Glauben stärken. Als Synonym zu *maktab-e tauḥīd* verwendet er *ḥizb-e tauḥīd* („Partei des Monotheismus"), welches Parallelen zu den Peshāwar-Organisationen andeutet.
Zur Einrichtung des *maktab-e tauḥīd* in Board, einem Stadtteil Peshāwars, gehört ein einem Konvent ähnlicher Gebäudekomplex. Ein Saal steht für Gottesgedenken und weitere Gemeinschaftsveranstaltungen zur Verfügung. Eine Bibliothek, die auf der von Maulānā Fayḍānī errichteten aufbaut, kann benutzt werden. In einer Armenküche (*langar*) wird Essen für Besucher gekocht, und in einem Büro wird die Arbeit des *maktab* verwaltet. Vor allem die Jugendarbeit sei wichtig, so Madhhabī Ṣāḥib: In Unterrichtsstunden, einem *maktab-e djihād* („Schule des *djihād*"), würden afghanische Jugendliche religiös unterwiesen und für ihr weiteres Leben vorbereitet. Sie sollten lernen, was der Islam wirklich bedeute. Militärisch würden sie nicht geschult. Von *maktab-e tauḥīd* werden Projekte unterhalten: Zu diesen gehört die Betreuung eines Krankenhauses in Peshāwar, eine Teppichknüpferei, in der Kinder arbeiten und nach eigenen Angaben gleichzeitig die Schule besuchen können, und eine genossenschaftlich organisierte Bienenzucht. Die Einkünfte aus dem Teppichverkauf und aus dem Honigverkauf fließen - nach Angaben der Informanten 36, Vertreter des *maktab-e tauḥīd* - an die Einrichtung. Der *maktab-e tauḥīd* gibt daneben Publikationen heraus. Diese beschäftigen sich vorwiegend mit Maulānā 'Aṭa'ullāh Fayḍānī und dessen messianischem Charakter sowie - in bunter Bebilderung - mit der Person des Sohnes.[89] Dessen Habitus deutet daraufhin, daß er versucht, die Lehre seines Vaters fortzuführen bzw. eine Initiationskette zu etablieren. Madhhabī Ṣāḥib Fayḍānī leitet den Donnerstag abends regelmäßig stattfindenden gemeinschaftlichen *dhikr*.[90] Die Vertreter des *maktab-e tauḥīd* und weitere Anhänger zeigen sich ihm gegenüber sehr ehrerbietig, indem sie ihm die Hand küssen, vor ihm zu Boden knien und ihn wie einen Pir behandeln. Er bemüht sich wie sein Vater, aus einem sufischen Milieu heraus einen islamistischen Diskurs zu führen, wobei sich

[89] S. Literaturverzeichnis unter Fayḍānī.
[90] Eine *dhikr*-Veranstaltung im November 1994 wurde von der Autorin mit Tonband aufgezeichnet. In Peshāwar gibt es noch weitere Orte, an denen sich afghanische Flüchtlinge treffen, um gemeinschaftlich Gottesgedenken - *ḥalqe-ye dhikr* - zu üben. Einer ist das Flüchtlingscamp 'Alipūr, ein anderer das Restaurant Kābul an der University Road.

bei der Untersuchung der Veröffentlichungen seines Vaters und aufgrund seiner eigenen Äußerungen während des Interviews zeigt, daß er nicht über die religiöse Bildung seines Vaters verfügt.
In einer Zeit der Hoffnungs- und Perspektivlosigkeit für afghanische Flüchtlinge bieten eine Person wie Fayḍānī und eine Einrichtung wie der *maktab-e tauḥīd* nicht zuletzt deshalb Orientierungsmöglichkeiten, weil sie sich nicht direkt an den Kampfhandlungen seit 1992 beteiligt haben. Im Dunkeln bleiben allerdings ihr politischer Hintergrund sowie ihre Geldquellen, denn die Unkosten können nicht alleine durch die Einnahmen aus den Projekten finanziert werden. Aus der Exilsituation und schlechten Erfahrungen mit ausländischen Geldgebern, von denen sich die Flüchtlinge in zunehmendem Maße ausgenutzt und funktionalisiert fühlen, ist eine große Skepsis gegenüber allem Neuen und Fremden erwachsen, dessen Hintergründe nicht eindeutig zu erkennen sind. Den Informanten 25, 31 und 33 zufolge gilt dies auch für den *maktab-e tauḥīd*.

Es ist festzuhalten, daß Afghanen sich vermehrt bestimmten sufischen Elementen zuwenden. Dies belegt die Zunahme der Veröffentlichungen mit sufischen Inhalten, die Neuorientierung afghanischer Flüchtlinge an sufischer Infrastruktur im Exil, die wachsende Beschäftigung von Frauen mit sufisch-intellektuellen Inhalten sowie das Zurückgreifen auf sufische Handlungen bzw. das Entstehen neuer sufischer Einrichtungen. Neuformierungen sufischer Strukturen spiegeln sowohl die Suche nach verlorengegangenen als auch nach neu zu entwickelnden identitätsstiftenden Faktoren wider, um dem kriegsbedingten Gefühl der Entwurzelung und Orientierungslosigkeit zu begegnen.

Offizielle Sufik und der Widerstand

Ein weiteres neues Phänomen tritt nach dem April-Putsch 1978 mit der Wandlung offizieller Vertreter der Sufik in Führer von Organisationen auf. Schon in der afghanischen Geschichte saßen die offiziellen sufischen Familien an der Schnittstelle zwischen Politik und Spiritualität. Sie wurden sowohl von kolonialen Kräften als auch von der afghanischen Regierung für politische Ziele instrumentalisiert, wobei sie jeweils eigene Vorteile, vor allem materieller Art, zu erlangen suchten.[91] 1978 knüpften sie an ihre traditionell guten Außenkontakte an: Sie erhielten vom ersten Tag des Widerstandskampfes an Unterstützung und Waffen für den Kampf gegen die afghanischen Regierungstruppen und sowjetischen Invasoren. Westliche Mächte nutzten sie - wie auch andere Gruppierungen des Widerstandes - als Stellvertreter für die Durchsetzung ihrer Interessen im Ost-West-Konflikt.
Der Qādirī Pir Aḥmad Gīlānī und das Oberhaupt der Naqshbandī-Familie des Ḥaḍrat-e Shūr Bāzār, Ṣibghatullāh Mudjaddidī, der dem Massaker der Regierungstruppen an seiner Familie entgangen war, gründeten mit Unterstützung von Murids und Anhängern ihrer Familien im pakistanischen Exil *tanẓīmāt*. Beide Gruppierungen gehören dem sunnitischen moderat-islamischen Block an.

[91] S. Kapitel I.B. „Politische und religiöse Geschichte Afghanistans und die historische Rolle sufischer Vertreter".

Die Organisation Gīlānīs nennt sich *maḥādh-e mellī-ye islāmī-ye afghānistān* („Nationale Islamische Front Afghanistans", im Englischen bekannt als NIFA: „National Islamic Front of Afghanistan"). Sie wurde 1978 vom seit den 40er Jahren als Pir amtierenden Sayyid Aḥmad Gīlānī und seinen Gefolgsleuten ins Leben gerufen.[92] Politisch-religiös ist *maḥādh* als traditionell-islamisch, auf jeden Fall anti-islamistisch, monarchistisch und nationalstaatlich zu beschreiben. Gīlānī, auch Effendī Djān oder Effendī Āghā genannt, hält engen Kontakt zum im römischen Exil lebenden ehemaligen König Muḥammad Ẓāhir Shāh, dessen religiöser Berater er bis vor dessen Sturz 1973 war. Gīlānī unterstützt, wie die anderen moderaten Peshāwar-Organisationen und Teile des national-demokratischen Widerstandsspektrums, die Rückkehr Ẓāhir Shāhs nach Afghanistan.
Die Organisation ist eng verbunden mit der ehemaligen traditionellen zentralen Elite. Familienmitglieder Gīlānīs und in säkularisierten Kābuler Schulen ausgebildete Pashtūnen führten zunächst die Organisationszentrale. Pohly beschreibt, daß im Laufe der 80er Jahre die intellektuell Gebildeten an der Spitze der *maḥādh* langsam durch den Pir selbst, flankiert von Murids aus Paktyā, Kommandanten und anderen zurückgedrängt worden seien.[93] Im Vergleich zu islamistischen Gruppierungen war *maḥādh* dem Kābuler Regime gegenüber verhältnismäßig offen, es bestanden personelle Querverbindungen zwischen ihnen.

Der Kern der Organisation besteht aus der erweiterten Familie des Pirs, Murids und häufig kollektiv mit dem Orden verbundenen *qaumhā*, vor allem im überwiegend von Pashtūnen bewohnten Südosten des Landes mit den Zentren Paktyā und Qandahār.[94] Eine Anzahl der Kommandanten von *maḥādh* in der Region waren *khawānīn* bzw. deren Söhne. Prominentestes Beispiel ist Kommandant 'Abdul Raḥīm Wardak, der an der Kābuler Universität studierte und dessen Vater ein Khan und Murid von Gīlānī war.[95] Aber auch Tādjīken und Angehörige anderer ethnischer Gruppen folgen der *maḥādh*. Die Organisation übt eine sehr starke Anziehungskraft auf desertierte Offiziere der afghanischen Regierungsarmee aus, da sie eng mit der zentralen Elite vor 1978/79 verbunden war.[96] Insgesamt jedoch verfügt *maḥādh* über keinen starken personellen Rückhalt.[97]

---

[92] Zu Gīlānīs und Mudjaddidīs, s. Kapitel II.B. „Offizielle Vertreter der Sufik".
[93] Vgl. Pohly (1992:174ff.).
[94] Roy meint, daß Murids und weitere Anhänger der Organisation beitraten, weil sie von ihrem Pir dazu aufgefordert wurden, wie z. B. der Stamm der Wardak, wohingegen die dezentrale ethnische Elite dieser Gebiete sich ihr anschlossen, um sie als politisches Instrument zu gebrauchen und über sie an Waffen zu kommen (1983a:72).
[95] Wardak wechselte 1988 zur *ḥizb-e islāmī* von Khāliṣ, die ihm mehr Geld und Waffen anbot.
[96] Vgl. Informanten 9, 27, 39 und Pohly (1992:174).
Eine der militärisch wichtigsten Persönlichkeiten hat *maḥādh* im in der Sowjetunion ausgebildeten General Raḥmatullāh Ṣafī, der bis zum April-Putsch Chef der Spezialeinheiten der afghanischen Armee war.
[97] Amin schätzt Mitte der 80er Jahre die Zahl ihrer Anhänger auf 8000, die ihrer Sympathisanten auf 15000 Personen (1984:384). Khan hingegen berichtet von 80000 spirituellen Anhängern Gīlānīs in Afghanistan, von denen 20000 als Mudjahidin kämpften (1993:216). Die voneinander abweichenden Zahlen dokumentieren, daß für eine quantitative Einschätzung keine verläßlichen Daten verfügbar sind.

In Hinblick auf den Gesamtkontext des Kriegsgeschehens in Afghanistan ist die von Gīlānī angeführte Organisation militärisch verhältnismäßig unbedeutend. Sie war bzw. ist nur in wenigen Provinzen im Südosten vertreten. Sie verfügt weder über die Protektion durch Pakistan noch über die aus Saudi-Arabien, weshalb ihr Zugang zu Waffen und Geld - im Verhältnis zu den islamistischen Gruppierungen - begrenzt ist.
Das Verhältnis von Pakistan zur Organisation *maḥādh* ist vor allem deshalb nicht gut, weil die pakistanische Regierung die Rückkehr der vor 1973 amtierenden afghanischen Regierung, die pashtūnisch dominiert und monarchistisch orientiert war, ablehnt: Die Personifizierung dieser Strukturen sieht Pakistan in der *maḥādh* - und auch in der Organisation Mudjaddidīs. Daß die Beziehung zu Saudi-Arabien schwierig ist, liegt in erster Linie an der Unverträglichkeit des wahhābītischen und des von Gīlānī personifizierten sufischen Islams.[98] Saudi-Arabien unterstützt auch nicht die nationalistischen und monarchistischen Züge. So hat *maḥādh* in erster Linie auf direktem Weg - ohne die Umleitung über Islāmābād - Unterstützung von den USA und Großbritannien erhalten. Die Organisation unterhält eine Auslandsvertretung in London. Im Laufe der Zeit mehrten sich Korruptionsvorwürfe gegen Gīlānī und seine Organisationsführung, die auch im Westen nicht ungehört blieben. Gelder sollen für persönliche Zwecke statt für den Widerstandskampf verwendet worden sein. Ein großer Teil der erhaltenen Waffen sind angeblich in Pakistan auf dem Schwarzmarkt sowie an die eigenen Kommandanten verkauft worden.[99] Unter afghanischen Flüchtlingen kann man diese Klagen über *maḥādh*, aber auch über alle anderen *tanẓīmāt* in mehr oder minder starkem Umfang hören. Fest steht, daß die Strukturen, die diese Organisationen aufgebaut haben, überhaupt nur mit westlicher Unterstützung entstehen konnten.

Das sufische Leben im Umfeld des Pirs nimmt weiterhin seinen Lauf, wenn auch unter - exilbedingt - veränderten und einschränkenden Umständen. Wenige Murids arbeiten als Angestellte bei der erweiterten, im Exil lebenden Gīlānī-Familie. Täglich kommen nach Aussagen des Pirs selbst (Informant 39) und einer seiner Murids (Informant 19) Anhänger, um nach Rat zu fragen und an der Segenskraft des Pirs teilzuhaben. Informant 19 unterstreicht, daß die Gīlānī-Familie die soziale Arbeit fortgeführt habe: Wenn bedürftige Murids zu einem Familiemitglied kämen und um Hilfe bäten, erhielten sie auch Unterstützung. Jeder habe sozusagen seinen privaten *langar*. Wenn der Pir nicht da sei, würde auch ein anderes Mitglied der Familie ein Amulett ausstellen, wenn Murids krank seien oder Hilfe brauchten. Informant 4 (ein Neffe des Pirs) beschreibt die Kontakte des Pirs zu seinen Murids im Exil als im Vergleich zu vor dem Krieg informeller und weniger regelmäßig. Ein Teil der Pir-Murid-Beziehungen sei, wie andere Sozialstrukturen auch, durch den Krieg zerstört worden, dafür habe Pīr-e Gīlānī Kontakte zu pakistanischen Qādirīs aufgebaut. Der Konvent in Kābul ist zerstört, der in Ghaznī war Anfang 1994 noch intakt. Informant 19 meint, daß Murids des Ordens in den letzten 16 Jahren wenig Zeit gehabt hätten, sich zu treffen, deshalb seien auch die religiös-sozialen Strukturen zerbrochen. Die Liebe füreinander und für den Pirs sei aber noch vorhanden. Diejenigen, die dem Sufi-Orden in Qandahār angehörten, seien gemeinsam in die paki-

---

[98] Vgl. Khalid (1989:275).
[99] Pohly: „Mit der Hilfe seiner Gefolgsleute stellte Aḥmad Gailani auch die wichtigsten unabhängigen Kommandeure kalt, indem sie nur ungenügend Mittel für den Kampf bekamen und z. T. im voraus horrende Summen an ihn für Waffen bezahlen mußten." (1992:176).

stanische Stadt Quetta gegangen. Statt in einem Konvent träfen sie sich abwechselnd privat.[100] Allerdings seien viele zu *shuhadā'* geworden oder ins westliche Exil gegangen. Um die sufischen Gedanken und die Arbeit des Ordens fortzuführen, bedürfe es der Ruhe, aber zur Zeit sei jeder nur damit beschäftigt, wie er und seine Familie den nächsten Tag überleben könnten.[101]

Informant 34 meint, die Tatsache, daß Gīlānī sowohl im Exil als auch in Afghanistan immer noch viele Anhänger habe, sei dadurch zu erklären, daß eine jahrhundertealte Tradition nicht durch einen Krieg gebrochen werden könne. Zudem sei die von Gīlānī vertretene religiöse Linie immer als *taṣawwuf-e rasmī* („offizielle Sufik") zu verstehen gewesen. In den Augen der Pir-Anhänger habe sich an dessen Persönlichkeit durch seine Funktion als Führer einer politisch-militärischen Organisation wenig geändert, außer daß er ihr mit seinem Engagement für den *djihād* noch einen positiven Aspekt hinzugefügt habe. Die Nachfolge des Pirs ist nicht geklärt. Informant 4 meint, sein älterer Bruder Pīr Darwīsh Gīlānī, also ein Neffe Sayyid Aḥmads, käme in Frage. Dieser habe den *maktab-e abū ḥanīfa* in Paghmān besucht und sei jetzt spirituelles Oberhaupt eines Konvents in Karāchī in Pakistan, welcher auch Anlaufsort für afghanische Flüchtlinge sei.

Seit der Staatsgründung Afghanistans stand die Mudjaddidī-Familie in engem Kontakt zum Königshaus. Sie war noch mehr als die Gīlānī-Familie mit diesem und mit der traditionellen zentralen Elite verbunden. Aufgrund ihrer eigenen politischen Ambitionen bildeten die Mudjaddidīs einen beständigen Machtfaktor in der Geschichte des Landes. Aus Indien stammend, hat die Familie im Laufe der über zwei in Afghanistan verbrachten Jahrhunderte enge Blutsbande mit Pashtūnen geschlossen.
Ṣibghatullāh Mudjaddidī verfügte bei Ausbruch des Konflikts 1978/79 über einen anderen Hintergrund als Sayyid Aḥmad Gīlānī: Im Gegensatz zu ihm war er nicht Pir eines Ordens, sondern er stammte lediglich aus einer Naqshbandī-Familie, in der ihm die Position des Pirs nicht in erblicher Deszendenz zugefallen war. Zuletzt hatte sein Cousin Muḥammad Ismā'īl diese ausgefüllt. 1978 wurden der Pir, genannt Ḥaḍrat-e Shūr Bāzār, sein Sohn und über 70 weitere männliche Familienmitglieder von Anhängern des kommunistischen Regimes zunächst verschleppt und im Januar 1979 umgebracht.[102] Daraufhin übernahm Ṣibghatullāh, der dem Massaker entgangen war, den Familienvorsitz. In seiner Funktion als Familienoberhaupt nennen ihn die Anhänger der Familie Ḥaḍrat-e Shūr Bāzār, ohne daß er jedoch den Rang des *pīr-e ṭarīqa* übernommen habe.

Der 1925 geborene Ṣibghatullāh Mudjaddidī besuchte zunächst das Ḥabībīya-Gymnasium in Kābul. Er studierte in Kairo an der Azhar-Universität und erwarb den Bakkalaureus und das Magister-Examen in islamischem Recht. Während seines Studiums in Ägypten näherte er sich den *ikhwān al-muslimīn* an. Ab 1953 lehrte er an der Kābuler Universität und an Kābuler Oberschulen. Von 1959 bis 1964 saß Mudjaddidī unter Ministerpräsident Dāwud im Gefängnis, weil er angeblich eine Verschwörung

[100] Nach Informant 4 haben Murids aus Qandahār in Quetta einen neuen Konvent gegründet.
[101] Informant 19 berichtet weiter, daß seine in Afghanistan gebliebenen Geschwister mit der kommunistischen Partei Probleme hätten, weil er für Pīr-e Gīlānī arbeite.
[102] S. Kapitel III.A. „Islam, Mudjahidin und Kābuler Regime".

gegen den sowjetischen Präsidenten Khrushchow, der Afghanistan besuchte, geplant hatte. Der Hintergrund für seine Verhaftung bestand darin, daß Dāwud sich der unliebsamen religiösen Vertreter entledigen wollte, welche die Annäherung an die Sowjetunion als einen Staat der Ungläubigen kritisierten.[103] Anfang der 70er Jahre beteiligte sich Ṣibghatullāh an religiösen Demonstrationen in Kābul. 1972 gründete er eine Bewegung namens *ḥarakat-e 'ulamā'-ye muḥammadī* („Bewegung der muḥammedanischen Religionsgelehrten") - wahrscheinlich eine Anspielung auf die der Naqshbandīya nahestehende *ṭarīqa muḥammadīya* - , die sich für den Erhalt religiöser Werte in Afghanistan einsetzte, politisch aber nicht weiter in Erscheinung trat. Während des Putsches von 1973 befand sich Mudjaddidī im Ausland und kehrte nicht in seine Heimat zurück. Stattdessen fungierte er von 1974 bis 1978 als Leiter eines von Libyen finanzierten, sogenannten Islamischen Zentrums in Kopenhagen.

Die von Ṣibghatullāh Mudjaddidī im April 1978 als Reaktion auf den Putsch und mit dem Ziel des Sturzes von Taraki in Peshāwar gegründete *djabhe-ye nadjāt-e melli-ye afghānistān* („Nationale Front zur Rettung Afghanistans", im Englischen bekannt als ANLF: „Afghan National Liberation Front") ist die kleinste und militärisch schwächste der Peshāwar-Organisationen.[104] Die wenigen Kampfgruppen im Inneren des Landes haben eher symbolischen Charakter. Die wenigen Waffen, die der Organisation zur Verfügung standen, wurden zum größten Teil auf dem pakistanischen Schwarzmarkt verkauft.
Politisch-religiös ist *djabhe*, wie *maḥādh* und Muḥammadīs *ḥarakat-e enqelābī*, als traditionalistisch, monarchistisch und partiell nationalistisch einzustufen. Durch die starke Ausrichtung der Organisation auf die Person Mudjaddidīs - ein *'ālim*, Sympathisant der Muslimbruderschaft und Mitglied einer Naqshbandī-Familie - hat sie einen in religiös-ideologischer Hinsicht integrativen Hintergrund: Ṣibghatullāh Mudjaddidī steht für Verständigung zwischen islamistischen und moderat-islamischen Organisationen. Sein souveränes Auftreten und seine Kenntnis von fünf Sprachen unterstützt, auch in den Augen ausländischer Geldgeber, seine Position als Kompromißfigur.[105] *Djabhe* unterhielt auch Kontakte zur DVPA und dem Regime, flankiert durch familiäre Kontakte: Beispielsweise ist Ṣibghatullāh Mudjaddidī mit der Schwester Sulaymān Lāyeqs, eines ehemaligen Mitglieds des Politbüros, verheiratet.[106]

Pakistan hat aus denselben Gründen wie bei *maḥādh* wenig Sympathien für *djabhe*. Saudi-Arabien hingegen steht der Organisation eher neutral gegenüber, was nicht zuletzt dem religiösen, teilweise islamistischen Hintergrund Mudjaddidīs und seinen Arabischkenntnissen zuzuschreiben ist. Zu westlichen Staaten unterhält *djabhe* gute Bezie-

---

[103] S. Kapitel 1.B. „Radikalisierung seit den 60er Jahren".
Nach Natorp hielt sich Mudjaddidī von 1968-1970 in den USA auf (in: Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 27.4.92).
[104] Nach Khan hatte die Organisation 14000 bis 18000 Kämpfer in Afghanistan, allerdings nennt er für diese Information keine Quelle (1993:217).
[105] Pohly: „Moǧaddedī versteht es, ausgleichend aufzutreten und die Rolle des weisen Staatsmannes zu spielen, bzw. des typischen afghanischen „Graubartes" im herkömmlichen Sinne." (1992:180)
[106] Sulaymān Lāyeq ist Gründungsmitglied der DVPA, Parchamī und ein Gegner von Babrak Kārmal. Er ist der Sohn eines Naqshbandī Pirs vom pashtūnischen Stamm der Sulaymānkheyl im Norden des Landes (vgl. Rubin (1995:93)). Informant 11 sagt, daß Sulaymān Lāyeqs Vater eine *madrase* in Pul-e Khumrī geleitet habe.

hungen. Dennoch kam der Organisation relativ geringe Unterstützung an Geld und Waffen zu, was zum einen durch ihre mangelnde Präsenz und Logistik innerhalb Afghanistans erklärbar ist, zum anderen durch die gegen sie erhobenen Vorwürfe der Korruption.

Die Organisation und Struktur von *djabhe* hat, in erster Linie im Vergleich zu den islamistischen Gruppierungen, einen eher familiären und formlosen Charakter. Die vorwiegend im Osten Afghanistans und in den Städten Kābul, Herāt und Mazar-e Sharīf lebende Anhängerschaft der Organisation besteht ungefähr zu zwei Dritteln aus Tādjīken und zu einem Drittel aus Pashtūnen. Der Einfluß in den pashtūnischen Gebieten ist marginal. Murids, Anhänger der Familie und Angehörige der früheren zentralen Elite bilden den Kern der Organisation.[107] Naqshbandīs haben sich überwiegend *djabhe* angeschlossen. Samimy berichtet, daß der Einfluß der Organisation in Karrukh bei Herāt groß gewesen sei, da der dortige Naqshbandī Konvent viele Anhänger habe mobilisieren können.[108] Anhänger des Naqshbandī Pīr-e Ôbeh im Westen des Landes sind dagegen der *ḥarakat* unter Muḥammadī gefolgt.[109] Wegen der orthopraxen Ausrichtung der Naqshbandīya existieren aber auch viele Querverbindungen zu islamistischen Organisationen:[110] Roy beobachtet, daß der Großteil der Naqshbandīs in der Provinz Farāḥ im Südwesten Afghanistans sich nach 1978 kollektiv islamistischen Organisationen anschloß. Für den Nordwesten stellt er fest, daß die zur Orthopraxie tendierenden, mit der Sufik assoziierten Gläubigen der *djamā'at-e islāmī* Rabbānīs folgten, während die nach seiner These marabutisch ausgerichteten Afghanen sich zu *djabhe* oder *maḥādh* hingezogen fühlten.[111]

Daß Ṣibghatullāh Mudjaddidī im Frühjahr 1992 zum ersten Interimspräsidenten erkoren wurde, ist durch seine religiös-ideologische Mittlerposition und die mangelnde militärische Präsenz seiner Organisation zu begründen: Keiner der anderen in der vierten Phase um die Macht in Kābul kämpfenden Fraktionen konnte er gefährlich werden. In den Augen vieler Afghanen hat er sich durch die Übernahme des Amtes disqualifiziert, weil die zunächst in Peshāwar gebildete Exilregierung und später die Übergangsregierung in Kābul als Machwerk fremder Kräfte, vor allem der des pakistanischen Geheimdienstes, angesehen wurden.

---

[107] Die Organisation war so locker strukturiert, daß Rubin meint: „ ... joining it was a viable alternative for commanders and refugees who would have preferred not to join any party at all. This appeal, plus some Naqshbandi allegiances, accounted for the adherence to the party of the Kunar valley tribal front led by the Majrooh family of sayyids." (1995:211).

[108] Vgl. Samimy (1993:184).

[109] Daß Teile der Naqshbandīs und auch der Qādirīs der *ḥarakat* beitraten, geht vor allem auf das Konto von Pīr-e Ôbeh, der ein Lehrer von Muḥammadī war. Pīr-e Ôbeh hieß eigentlich Ghulām Muḥammadin, war ein einflußreicher Khan in Herāt und genoß dort hohes Ansehen. Er war als Pashtūne aus Zābul durch ein Umsiedlungsprogramm unter Ẓāhir Shāh nach Herāt gekommen. Innerhalb der *ḥarakat* gründete er die *djam'iyat-e 'ulamā'* („Vereinigung der Religionsgelehrten"). 1985 kam es unter anderem über die Frage der zukünftigen Rolle Ẓāhir Shāhs zum Bruch zwischen Muḥammadī und Pīr-e Ôbeh, der nach Iran ins Exil ging.

[110] Naby: „For example, certain Naqshbandiyya Sufi pirs, generally remnants of those older rural generations trained in the madrasah system, have become associated with the Islamic revolutionaries and have even attempted to revive the old madrasah system among the refugees in the North-West-Frontier-Province (NWFP) of Pakistan." (1986:142).

[111] Vgl. Roy (1986:41f.+115).

Die im Widerstand enstandenen afghanischen Gruppierungen in Pakistan, in Iran und in weiteren Exilländern, davon schwerpunktmäßig in der Bundesrepublik Deutschland, haben 1978/79 begonnen, graue Literatur zu veröffentlichen. Zu dieser gehören Zeitungen, Zeitschriften, Pamphlete, Broschüren, Bücher, Poster, Kalender etc.. Diese werden kostenlos an potentielle Interessenten, das heißt afghanische Flüchtlinge, die für die jeweils eigenen Zwecke geworben werden sollen, verteilt.[112] Sie können nicht käuflich oder per Abonnement erworben werden; ihr Erscheinen ist unregelmäßig. Die in den Schriften veröffentlichte Palette der Themen erstreckt sich von Erläuterungen zum *djihād*, Belobigungen von Mudjahidin, Grundsatzerklärungen bzw. Programmen der Organisationen, Biographien der Führer-Persönlichkeiten der *tanẓīmāt*, deren Reden und Interviews, über theologische Erörterungen, Rückgriffe auf zentrale Figuren aus Afghanistans Geschichte, wie z. B. auf Dichter wie Djāmī oder Anṣārī, Polemiken gegen die Sowjetunion, die Vereinten Nationen, Regionalmächte, das Kābuler Regime und andere *tanẓīmāt* bis zu Gedichtsammlungen über den *djihād*, die Flüchtlingssituation und das Leiden der Menschen. Die Publikationen erscheinen hauptsächlich in den Sprachen Darī, Pashtū, Arabisch und Englisch.
Die graue Literatur ist von Grevemeyer zusammengestellt worden, er berücksichtigt Titel bis zum Jahr 1992. Unter anderem sind seine Sammlungen im Orient-Institut in Hamburg (mit etwa 1000 Monographien und 120 Periodika) und in der Mediothek für Afghanistan in Linz am Rhein (mit etwa 250 Titeln) zugängig.[113]

Für den Kontext dieser Arbeit interessieren vorzugsweise die Veröffentlichungen der Organisationen der offiziellen Vertreter der Sufik. Bei der Untersuchung der von ihnen herausgegebenen grauen Literatur zeigt sich in politischer Hinsicht, daß in ihren Publikationen keine Entwürfe für ein Afghanistan der Zukunft vorgelegt werden.[114] Aus der Sicht der 80er Jahre ist damit die Zeit nach der Befreiung von der sowjetischen Besatzung und dem kommunistischen Regime, also dem Ziel des *djihād*, gemeint. Die politischen Ziele von *maḥādh* und *djabhe* bestehen in der Wiederherstellung der Situation vor 1973, das heißt der Rückkehr zur Monarchie, der Bewahrung der nationalen Identität und Souveränität sowie der territorialen Einheit als islamische Gesellschaft. Konkrete Programme ökonomischer, sozialer oder religiöser Natur finden keine Erwähnung. Es handelt sich größtenteils um sehr polemische Texte. Die Schuld an der Invasion der Sowjetunion wird einzig und allein sogenannten kommunistischen Landesverrätern gegeben; eine mögliche Mitschuld im Versagen der vorangegangenen Regierungen unter der Monarchie wird nicht diskutiert. Der Totalitarismus der Islamisten wird streng abgelehnt.

Zum Thema dieser Arbeit, der islamischen Mystik in Afghanistan und deren gesellschaftlicher Einbindung, gibt es in der grauen Literatur nur wenige Hinweise, obwohl die *tanẓīmāt* von sufischen Vertretern gegründet wurden. Zurückgreifend auf sufische

---

[112] In den Kulturabteilungen der *ḥizb-e islāmī* von Hekmatyār und der *djamā'at-e islāmī* von Rabbānī waren allein in Peshāwar in den 80er Jahren jeweils über 200 Mitarbeiter tätig.
[113] Über solche Sammlungen verfügen weiterhin das Institut für Iranistik an der Freien Universität Berlin, die Bibliotheca Afghanica in Liestal in der Schweiz sowie das Acbar Resource and Information Center in Peshāwar in Pakistan.
In den jeweiligen Redaktionen sind Grevemeyer zufolge keine Belegexemplare vorhanden (1993:196).
[114] Vgl. Grevemeyer (1985:121 und 1990:131).

Wurzeln werden Gedichte berühmter afghanischer sufischer Literaten, sufische Handbücher großer Pirs, vor allem aus der jeweiligen Initiationskette der offiziellen sufischen Vertreter, und Lobreden auf Spiritualität und religiöse Tugenden der Gīlānīs und Mudjaddidīs veröffentlicht. Quantitativ gesehen halten sich politische und religiöse Themen die Waage, wobei die religiösen Inhalte keinen konkreten Bezug zur Situation Afghanistans im Krieg und den religiös-sufischen Beweggründen und Zielen der *tanẓīmāt*-Führer - abgesehen von der Unterstützung des *djihād* - erkennen lassen.[115]

Eine Neuformierung in der strukturellen gesellschaftlichen Einbindung offizieller Vertreter der Sufik, personifiziert durch die Gīlānī- und die Mudjaddidī-Familie, besteht also in der Gründung von Organisationen mit dem Ziel, gegen das kommunistische Regime in Kābul zu opponieren. In der Existenz von *maḥādh* und *djabhe* spielt die Komponente des sufischen Hintergrundes ihrer Anführer insofern eine Rolle, als über diese ein Großteil der Organisationsgänger rekrutiert werden konnte. Es war hingegen nicht neu, daß - wie bereits im „Great Game" des 19. Jahrhunderts - Großmächte Pirs für ihre Interessen funktionalisierten. In diesem Fall taten dies westliche Staaten im Ost-West-Konflikt: Sie übergaben religiösen Vertretern Waffen und Geld, um gegen die UdSSR und ihre Stellvertreter in Afghanistan zu kämpfen.
Sufische Handlungen allerdings fanden unter Anleitung der offiziellen Vertreter der Sufik nur in geringem Umfang neben den Organisationsgeschäften statt. Sufische Strukturen in Afghanistan selbst, wie die Konvente, Armenküchen und Madrasen, wur-

---

[115] Eine Auswahl aus den Titeln soll das Spektrum der publizierten Monographien verdeutlichen. Um sie auffindbar zu machen, steht nach den bibliographischen Angaben eine Nummer, die auf die Einordnung in die vom Orient-Institut zur Grevemeyer-Sammlung erstellte Bibliographie in 2 Bänden (I und II) hinweist:
'Ashratī, 'Abd al-Hadd für *maḥādh-e mellī*: 1367/1988. *faḍīlat-e dhikr wa fawā'id-e ān* (persisch, übersetzt: „Die Tugend des Gottesgedenkens und sein Nutzen"). Peshāwar. Nr. 932(I). Theologisch-sufischer Exkurs.
Gīlānī, Sayyid Asad. O. J.. *de islāmī tārīkh* (pashtū, übersetzt: „Islamische Geschichte"). Lahore. Nr. 485 (I). Religiös-historischer Exkurs.
Khalīlī, Khalīlullāh für *maḥādh-e mellī*: 1361/1982. *ghauth al-a'ẓam* (persisch, übersetzt: „Der große Beistand"). Peshāwar. Nr. 908 (I). Leben und Werk von 'Abdul Qādir al-Gīlānī, historisch-dichterische Erzählung.
maḥādh-e mellī (Hrsg.). 1988. *muḥammad ziyā ul-ḥaqq, shahīd-e djihād-e afghānistān* (persisch, übersetzt: „Muḥammad Ziyā ul-Ḥaqq, Märtyrer des afghanischen *djihād*"). Peshāwar. Nr. 362 (I). Nachruf auf den pakistanischen Präsidenten Ziyā ul-Ḥaqq.
djabhe-ye nadjāt-e mellī (Hrsg.). O. J.. *ash-sha'b al-afghānī* (arabisch, übersetzt: „Das afghanische Volk"). O. O.. Nr. 141 (I). Glorifizierung der Afghanen und ihres Engagements für den *djihād*.
djabhe-ye nadjāt-e mellī (Hrsg.). 1986. *ahdāf*: (persisch, übersetzt: „Ziele"). Peshāwar.
Khorrām, Sayyid Muḥammad Nādir für *djabhe-ye nadjāt-e mellī*: 1365/1986. *ṣūfiyān-e wāreste yā mudjaddidiyān-e mubārez* (persisch, übersetzt: „Errettete Sufis oder die kämpferischen Mudjaddidīs"). Peshāwar. Nr. 880 (I). Über den Stammbaum und die Initiationskette der Familie mit Fotos und über idealtypische Vorstellungen der Sufik.
Mudjaddidī, Ṣibghatullāh. 1363/1984. *do aṣl-e nadjāt - 'ilm-o-ittiḥād* (persisch, übersetzt: „Die zwei Prinzipien der Organisation *nadjāt* - Wissen und Einheit"). O. O.. Nr. 688 (I). Politisch-theologische Propagandaschrift der Organisation mit Rekurrierung auf ihre sufischen Wurzeln und ihre Anbindung an die orthopraxe Naqshbandiya.
Mudjaddidī, Ṣibghatullāh. O. J.. *wa chīzhā-ī az bayānāt-e ḥaḍrat-e prūfesūr ṣibghatullāh mudjaddidī* (persisch, übersetzt: „Aus den Erläuterungen Professor Ḥaḍrat Mudjaddidīs"). O. O.. Nr. 1186 (I). Anlehnungen an *aḥadīth* des Propheten.
Mudjaddidī, Shāh Āghā für *djabhe-ye nadjāt-e mellī*: 1984. *amīr ḥabībullāh khādim-e dīn-e rasūlullāh* (persisch, übersetzt: „Amīr Ḥabībullāh, Diener der Religion des Propheten"). Lahore. Nr. 155 (I). Mystifizierung des Lebens von König Ḥabībullāh.

den zu Teilen in ihrer materiellen Existenz vernichtet. Sie sind zudem wegen der Abwesenheit von Pīr Sayyid Aḥmad Gīlānī und der Ermordung des eigentlichen Ḥaḍrat-e Shūr Bāzār - soweit es Aussagen der Informanten 15, 19, 20, 34 und 39 vermuten lassen - fast gänzlich zusammengebrochen. Als eindeutig neue Erscheinung andererseits ist die Publikation von schriftlichem Material in Form der grauen Literatur zu bezeichnen, mittels dessen die offiziellen Vertreter der Sufik sich selbst und die sufische Tradition in Afghanistan überhaupt darzustellen und Anhänger zu rekrutieren suchen.

C. Zusammenfassung

Die Ereignisse nach dem April-Putsch 1978 und der sowjetischen Invasion in Afghanistan lassen sich in vier Phasen aufteilen: Erstens die Zeit der Machtübernahme durch das kommunistische Regime und des gegen dieses gerichteten spontanen Widerstandes auf nationaler Ebene, zweitens die Zeit der Dominanz des Widerstandes der mit westlicher und anderer Unterstützung formierten *tanẓīmāt* in Pakistan und Iran, drittens im Jahr 1989 der Rückzug der sowjetischen Truppen infolge des Genfer Abkommens und der Verbleib von Nadjībullāh in der Position des Präsidenten und viertens nach 1992 die Machtübernahme durch die Peshāwar-Organisationen und der Krieg um die Macht in Kābul. 1994 taucht mit den in Pakistan ausgebildeten Taliban eine weitere Gruppierung auf, die innerhalb von zwei Jahren mehr als zwei Drittel des Landes unter ihre Kontrolle bringt. Es zeichnet sich eine fünfte Phase ab, indem ein Zweifrontenkrieg zwischen den aus dem Süden vorrückenden Taliban und den verbündeten Kräften im Norden ausgetragen wird. Ist Afghanistan zunächst ein von der UdSSR besetztes Land, entwickelt es sich zum Schauplatz eines Stellvertreterkrieges im Ost-West-Konflikt. Dann wird es zum Kampfplatz eines Bürgerkrieges, in den Regionalmächte im Ringen um Ressourcen und Handelswege intervenieren.

Der Krieg verursacht Zerstörungen auf allen Ebenen, über eine Million Menschen sterben, über fünf Millionen sind auf der Flucht. Die gewachsenen Identitäten in der afghanischen Gesellschaft sind erschüttert. Soziale Netzwerke und Strukturen sind destabilisiert oder vernichtet, sogar Kernfamilien brechen auseinander. Die Veränderungen der gesellschaftlichen Strukturen haben wiederum Rückwirkungen auf das religiöse Leben. Die durch den *ṭarīqa*-Islam geprägte afghanische Gesellschaft wird mit zwei importierten Ideologien konfrontiert, mit dem Kommunismus und mit dem Islamismus. Beide werden als fremd empfunden. Allerdings sind die Ideologien für den Großteil der Bevölkerung nur von peripherer Bedeutung. Für sie ist das tägliche Überleben und die Bewahrung der eigenen Identität zentral.

Mit der kommunistischen Machtübernahme tritt das *djihād*-Konzept in den Mittelpunkt des politisch-militärischen Geschehens. Der Widerstand baut mit dem *djihād* auf den Islam auf; die Mächte, die den anti-kommunistischen Widerstand unterstützen, wissen dieses in ihrem eigenen Interesse zu nutzen. Auch das kommunistische Kābuler Regime bedient sich islamischer Rhetorik, denn für es besteht eine große Herausforderung in seiner mangelnden religiösen Legitimierung. Deshalb sollen sich nach seiner Interpretation Kommunismus und Religion in Afghanistan nicht ausschließen. Nach dem Abzug der sowjetischen Truppen und endgültig nach der Aufgabe Nadjībullāhs fällt der ursprüngliche gemeinsame Feind des Widerstandes, der den *djihād* rechtfertigte, weg. Dennoch wird der Krieg fortgeführt: Das *djihād*-Konzept dient einzig zur Rhetorik.

Schon zu Friedenszeiten gab es keine zentrale religiöse Instanz in Afghanistan. Ihr Fehlen in der Zeit des Krieges leistet bei der Frage der religiösen Legitimierung und bei der Auslegung von islamischen Gesetzen vollkommener Beliebigkeit Vorschub. Infolge seiner Funktionalisierung für antagonistische Interessen verliert der Islam für Afghanen

an übergreifender identitätsspendender Kraft. Überdies hat der Einfluß der beiden bis dato in Afghanistan unbeachteten Ideologien zur Folge, daß traditionelle Werte der Religion, wie sie unter anderem durch die *ṭarīqa*-Variante des Islams in Afghanistan vorwiegend gelebt werden, grundsätzlich in Frage gestellt werden. Außerdem verwirken die religiösen Vertreter das Vertrauen der Menschen. Der in Afghanistan praktizierte Islam gerät in den Augen der islamischen Welt in Mißkredit.

Der Widerstand gegen das kommunistische Regime und gegen die sowjetischen Besatzungstruppen ist ausgesprochen heterogen. Er kann nicht als Bewegung etikettiert werden, da sich in ihm sehr unterschiedliche Kräfte verbinden. Zunächst verläuft er spontan, und Einheiten finden sich entsprechend ihren religiösen, lokalen, ethnischen und gesellschaftspolitischen Identitäten zusammen. Mit Hilfe westlicher Gelder und Logistik etablieren sich dann Organisationen in Pakistan und Iran als ein wesentlicher Machtfaktor im Widerstand. In Peshāwar gibt es sieben *tanẓīmāt*, unter ihnen vier islamistisch ausgerichtete und drei traditionell-islamische. Zwei der moderat-islamischen Organisationen werden von offiziellen Vertretern der Sufik, nämlich von Pīr-e Gilānī und Ḥaḍrat-e Mudjaddidī, angeführt. Letztere rekrutieren viele Anhänger aus den Reihen der mit der Sufik assoziierten Gläubigen. Der sufische Hintergrund der Organisationsführer von *maḥādh* und *djabhe* spielt im Tagesgeschehen jedoch nur eine untergeordnete Rolle. Militärisch verfügen sie über relativ geringe Schlagkraft. Im Kampf um die Macht in Kābul bekämpfen sich die *tanẓīmāt* sowie weitere Gruppierungen in wechselnden Koalitionen. Auf der politisch-militärischen Ebene wird eine Orientierung entlang gewachsener Identitäten für die Tribute der Machtpolitik aufgegeben.

Es ist keine quantitative Einschätzung darüber möglich, ob seit 1978/79 Elemente der Sufik zu- oder abgenommen haben. Auch ist eine Qualifizierung als Weiterbestand oder Neuformierung nicht immer eindeutig, da sufische Handlungen als solche, allerdings unter stark veränderten Vorsätzen, fortdauern können. Beispielsweise werden sufische Konvente zu Orten politischer Agitation, und Flüchtlinge nehmen den Besuch von Heiligengräbern als religiöse Praktik mit in ihr Exil. Sie gehen zu den dortigen Gräbern und empfinden diese nicht als fremd, was zeigt, daß die Sufik nicht im Zusammenhang mit den post-kolonialen Grenzen, sondern im regionalen Kulturraum zu begreifen ist.

Unter den fortbestehenden sufischen Strukturen bleibt der Besuch von Heiligengräbern während aller Kriegsetappen die häufigste mit der Sufik assoziierte Praktik; Heilige haben nicht an Zuverlässigkeit eingebüßt. Ferner ziehen Murids im Glauben in den Krieg, daß die *baraka* ihrer Pirs sie beschützen könne. Dieser sogenannte magische Krieg ist ein Phänomen, das bereits in den anti-kolonialen Kriegen in Erscheinung trat. Parallel zu diesem vertrauen Gläubige darauf, daß religiöse Einrichtungen vor den Angriffen durch Ungläubige geschützt seien. Insbesondere in Heiligengräbern suchen viele Menschen Schutz vor Bombenangriffen. In vielen religiösen Einrichtungen finden weiterhin *dhikr*-Zeremonien statt, unter anderem in Moscheen und in Konventen. Manche Konvente ziehen um, wodurch sie gleichzeitig früher mit ihnen Assoziierte verlieren und neue Gläubige hinzugewinnen. Die Treffen literarisch-sufischer Zirkeln finden, genauso wie *'urs*-Feierlichkeiten weiterhin statt, wenn auch unter einschränkenden Rahmenbedingungen. Die sufisch-literarischen Zirkel und Konvente werden zusehends

politisiert: Einerseits versucht das Kābuler Regime, sie zu kontrollieren, andererseits bilden sie Widerstandszellen, vor allem für Anhänger der national-demokratischen Bewegung. Seit 1992 finden wieder Konferenzen über die Werke berühmter afghanischer Dichter und Mystiker statt, die allerdings von unterschiedlichen politischen Interessen überlagert werden.

Abgesehen von der grundsätzlichen Infragestellung der traditionellen islamischen Werte und der Glaubwürdigkeit der religiösen Vertreter muß bei den Zerstörungen sufischer Strukturen zwischen verschiedenen kriegsbedingten Folgeerscheinungen differenziert werden. Erstens vernichten Bomben und Raketen die materielle Existenz vieler sufischer Einrichtungen. Auch der Kābuler Stadtteil Kharābāt als Zentrum von Konventen, sufischer Musik und Poesie fällt ihnen zum Opfer. Die *ustād*-Kultur Afghanistans geht zugrunde. Zweitens verlieren Flüchtlinge und am Krieg teilnehmende Männer ihre Einbindung in religiös-soziale Netzwerke. Es werden drittens viele Vertreter der Sufik umgebracht, sie fliehen ins Exil oder verstecken sich aus Angst vor Verfolgung, so daß sie in ihrer ursprünglichen religiösen Funktion nicht mehr tätig sein können.

Neuformierungen sufischer Strukturen sind zunächst im Auftreten offizieller Vertreter der Sufik als Führer von *tanẓīmāt* zu sehen. Dann sind Neuerscheinungen vor allem im Bereich der Medien zu verzeichnen. In steigender Anzahl publizieren im Exil lebende Afghanen Schriften mit mystischen Inhalten, in erster Linie Untersuchungen zu sufischer Literatur und zu idealtypischen Grundlagen des *taṣawwuf* sowie Gedichtbände. Auch unter den Publikationen der grauen Literatur, im besonderen unter denjenigen, die von den von Mudjaddidī und Gīlānī angeführten Widerstandsorganisationen herausgegeben werden, finden sich zahlreiche Schriften zu sufischen Inhalten. Auf Audio- und Videokassetten werden Aufnahmen von Vertonungen sufischer Poesie und Filmaufnahmen von *dhikr*-Veranstaltungen veröffentlicht. Das Betrachten solcher Videos wird zu einem beliebten Programmpunkt im gesellschaftlichen Leben des Exils. Neu ist auch die Orientierung von Flüchtlingen an sufischen Strukturen in ihren Exilländern. Sie besuchen die dortigen mit der Sufik verbundenen Gräber und vertrauen sich den dortigen Pirs an. Zudem zeichnet sich in den 80er Jahren eine wachsende Beschäftigung von Frauen mit sufisch-intellektuellen Inhalten ab, sie beteiligen sich an den sufisch-poetischen Zirkeln. Auch Jugendliche finden in sufischen Elementen, wie der Teilnahme an *dhikr*-Zeremonien, Orientierungen in ihrer Perspektivlosigkeit.

In eine Friedenslösung für Afghanistan müssen alle gesellschaftlichen Gruppen einbezogen werden. Zukünftige staatstragende Kräfte können nicht umhin, die durch den Islam geprägte religiös-kulturelle Tradition des Landes zu respektieren. In der ethnischen, politischen und religiösen Pluralität liegt eine Chance für ein Afghanistan mit einer friedlichen Zukunft. In einem Prozeß der Orientierung ist es wichtig, daß religiöse Einrichtungen wiederaufgebaut werden, weil sie identitätsstiftend wirken. Diejenigen, die sich noch bewußt an die Zeit vor dem Krieg erinnern, können auf ihre damaligen sozialen Bezüge zurückgreifen, zu denen die sufische Infrastruktur gehört. Auf der Basis der traditionellen religiös-sozialen Netzwerke können neue entstehen.

Der Weiterbestand vieler sufischer Strukturen zeigt, daß die geistig-religiösen Wurzeln beschnitten, aber nicht abgestorben sind. Flüchtlinge verlieren Menschen und ihre Heimat, ihre mit mystischen Elementen durchsetzte Gläubigkeit und mit der Sufik assoziierten Praktiken hingegen konnte ihnen auch der Krieg nicht nehmen. Dem Gefühl von Entwurzelung und der Suche nach Identität begegnet ein Teil der Afghanen mit der Auseinandersetzung mit sufischen Elementen. Diese gewinnen neu an Bedeutung für die Gläubigen, weil sie ihnen in den kriegsbedingten Krisen zur Seite stehen und sich als kontinuierliche und stabilisierende Elemente in ihrem Leben zeigen. Hier liegen auch Anknüpfungspunkte für die Zukunft: Menschen können aus den sufischen Strukturen, die den Krieg überdauert haben, Kraft für die Gestaltung der kommenden Zeit schöpfen. Es kann eine Chance sein, bestimmte Neuformierungen sufischer Strukturen weiterzuentwickeln. Falls das heutige Afghanistan auseinanderbrechen sollte, werden sich regionale Praktiken der Sufik wieder stärker entwickeln, um in neuen Kontexten identitätsstiftend zu wirken.

Schlußbetrachtung

In der wissenschaftlichen Literatur wird gerne das Idealbild des Sufis gezeichnet, der seinen Weg zu Gott sucht. Afghanische mit der Sufik assoziierte Gläubige sehen sich hingegen nicht zutreffend abgebildet, hat ihr Leben doch wenig mit diesem Bild gemein. Formt Sufik den Kern des Islams, so gibt es heutzutage nur wenige Gnostiker (*'urafā'*), die diesen Weg ins Innerste gefunden haben. Mit Sicherheit gibt es einen großen Kreis von afghanischen Muslimen, die sich um diesen Kern scharen, denn die islamische Mystik ist in Afghanistan fest verankert. Ihre Stärken liegen in Kontinuität und Integrationsvermögen. Die Sufik prägt die geistige Atmosphäre des Landes. In ihrer heute gelebten Form ist sie strukturell in viele Bereiche der Gesellschaft eingebunden.

Die Einbindung der Sufik in den politischen Bereich zeigt sich in der kolonialen Epoche, aber auch in der Zeit nach 1978/79 dadurch, daß offizielle Vertreter der Sufik eine wichtige Rolle bei der Rekrutierung von kämpfenden Einheiten spielen. Religiöse Anhänger und Streiter für den *djihād* werden mittels zum Teil über Generationen gewachsener Pir-Murid Beziehungen gewonnen. Die religiösen Vertreter insgesamt spielen außerdem eine wichtige Rolle für die zentralstaatliche Regierung, da sie diese religiös legitimieren oder für religiös nicht legitimiert erklären können.

In den gesellschaftlichen Bereich ist die Sufik insofern eingebunden, als sich soziale Beziehungen unter anderem entlang religiös-sufischer Netzwerke entwickeln. Sufische Handlungen verbinden sufische Vertreter und Gläubige miteinander. Sufische Strukturen verkörpern gesellschaftliche Normen und Werte, und die Anbindung an die sufische Infrastruktur stiftet soziale Identitäten. Sufische Inhalte stellen zudem wichtige Quellen des gemeinsamen kulturellen Erbes und Lebens dar, die sich in literarischer Form und deren musikalischer Vertonung äußern. Sie werden mündlich, schriftlich und in jüngster Zeit auch über Bild- und Tonträger weitergetragen. Sufische Literatur formt elementare Bestandteile der Bildung. Sufische Musik und Poesie bilden das Herz des geistigen Lebens in Afghanistan. Mit der Sufik verbundene Heilmethoden schlagen eine Brücke zum medizinischen Bereich: Sie sind die traditionellen Formen der Behandlung von Krankheiten, vor allem derjenigen psychischer und psychosomatischer Natur. Auch mit der Wirtschaft ist die Sufik verbunden, denn die parallel zu den Pir-Murid Beziehungen gewachsenen Patron-Klientel Verhältnisse und die sufische Infrastruktur bilden Bausteine des ökonomischen Lebens.

Die Informanten sehen die Lebendigkeit sufischer Strukturen äußerst unterschiedlich, zum Teil sogar konträr, wodurch die Komplexität des Phänomens der Einbindung der Sufik in die afghanische Gesellschaft deutlich wird. Zum Abschluß sei einem von ihnen das Wort gegeben: Informant 38 (Islamwissenschaftler) meint, daß der sufische Geist in Afghanistan fortlebe. Vor allem seit Beginn des Krieges sei das Leben komplizierter geworden, die Menschen seien verwirrt. Es gebe kein Schwarz-Weiß-Denken mehr, was gut und schlecht sei. Zur Orientierung bräuchten die Afghanen neue Stützen. Ein möglicher Weg, diese zu finden, sei die Konzentration auf die sufischen Inhalte, um

Verwirrungen abzuschütteln. Jeder, der diesen Weg gehen wolle, könne ihn gehen; er müsse sein Ziel, Gott zu lieben, nur ernsthaft anstreben.

Diese Arbeit ist ein erster Schritt, um die Forschungslücke 'Islam in Afghanistan' zu füllen. Um das Land in seiner Ganzheit zu verstehen, ist es wichtig, sich über das militärisch-politische Geschehen hinaus mit seinen kulturellen und religiösen Komponenten zu beschäftigen. Viele weitere Schritte bleiben zu gehen, für die es erforderlich wäre, daß sie anhand von Forschungen in Afghanistan selbst unternommen werden könnten. Insbesondere im Sinne der Menschen in Afghanistan möchte ich mit dem Wunsch schließen, daß der Krieg bald ein Ende haben möge.

Anhang

Verzeichnis der Interviews

Legende

- Ein (x) hinter der Nummer des Interviews bedeutet, das es mit Tonband aufgezeichnet worden ist
- Ein (F) hinter der Nummer der Interviews heißt, daß derselbe Informant in einem vertieften Gespräch nochmals befragt wurde. Das Interview ist eine Fortführung (F).
- Wenn das Gepräch in zwei verschiedenen Sprachen geführt wurde, wird die im Interview überwiegende zuerst genannt.
- Wenn es nicht anders bezeichnet ist - z. B. Pakistani in Klammern nach dem Namen des Informanten - , handelt es sich bei den Interviewten um Afghanen im Sinne der nationalstaatlichen Zughörigkeit.
- Ist nach dem Namen ein BRD in Klammern eingefügt, bedeutet dies, daß der Afghane seinen Lebenmittelpunkt im Exil in Deutschland hat.
- Die Abkürzung NRO steht für Nichtregierungsorganisation, sie bezeichnet in diesem Fall für Afghanistan tätige Vereine und Organisationen.
- Es ist kein Zufall, daß diejenigen, die anonym zu bleiben wünschten, im Normalfall nicht mit einer Tonbandaufnahme einverstanden waren.
- Bei der Transkription der Eigennamen wird folgendermaßen vorgegangen: Legt der Interviewte seinen Namen in Umschrift vor, so wird diese übernommen, da angenommen wird, daß diese für in verbindlich ist. Nennt er seinen Namen lediglich, so wird dieser in das verwendete Transkriptionssystem übertragen.

Interview	Informant	Datum	Ort	Sprache
1 (x)	Shireen Taj (BRD)	14.02.1994	Bonn Privatwohnung	darī
2	Anonyma (BRD)	16.02.1994	Bonn Privatwohnung	darī
3 (x)	Anonymus (BRD)	18.02.1994	Frankfurt Privatwohnung	deutsch
4	Ishāq Gīlānī	22.02.1994	Bonn Café	darī/englisch
5	Baqi Samander (BRD)	15.03.1994	Linz Büro einer NRO	darī/deutsch
6	Dr. Aziz Gardezi (BRD)	16.05.1994	Köln Deutsche Welle	deutsch
7 (x)	Shabgir Pouladyan (BRD)	18.05.1994	Hamburg Privatwohnung	darī

Interview	Informant	Datum	Ort	Sprache
8	Anonymus (BRD)	24.05.1994	Iserlohn Evangelische Akademie	deutsch
9	Anonymus (BRD)	25.05.1994	Iserlohn Evangelische Akademie	deutsch/darī
10	Anonymus (BRD)	18.06.1994	Linz Büro einer NRO	deutsch
11	Anonymus (BRD)	22.07.1994	Rheinland-Pfalz Privatwohnung	deutsch
12	Farūq Muḥammad	27.08.1994	Delhi Schrein Niẓām ad-Dīn Auliyā'	darī
13	Zarghūna Aḥmadī	27.08.1994	Delhi Schrein Niẓām ad-Dīn Auliyā'	darī
14	Sakina und Idjaz Shah (Pakistani)	04.10.1994	Peshāwar Privatwohnung	englisch
15 (x)	Ghulām Farūq Chishtī	05.10.1994	Peshāwar Büro einer NRO	darī
16 (x)	Prof. Elham	05.10.1994	Peshāwar Büro einer NRO	englisch
17	Muhammad Sulaiman	05.10.1994	Peshāwar Büro einer NRO	darī/englisch
18 (x)	Sohn von Pīr-e Tagāb	07.10.1994	Peshāwar Privatwohnung	darī
19 (x)	Hādjdjī 'Abdul Salām	09.10.1994	Peshāwar Privatwohnung	darī
20 (x)	Ra'īs Ṭāyir Khān	09.10.1994	Peshāwar Privatwohnung	darī
21	Fazlur Rahim Marwat	11.10.1994	Peshāwar Universität	englisch
22	Anonyma (BRD)	13.10.1994	Peshāwar Privatwohnung	darī/deutsch
23	Dr. Muhammad Akram (Pakistani)	14.10.1994	Peshāwar Privatwohnung	englisch
24 (x)	Dr. Rajwali Khan Khattak (Pakistani)	16.10.1994	Peshāwar Universität	englisch
25 (x)	Habibullah Rafī	17.10.1994	Peshāwar Privatwohnung	darī

Interview	Informant	Datum	Ort	Sprache
26	Dr. Khalid Massud (Pakistani)	17.10.1994	Islāmābād Universität	englisch
27	Dr. Hamid Simab	19.10.1994	Islāmābād Büro einer UN-Vertretung	darī/englisch
28 (x)	Kubrā Ḥusaynī	19.10.1994	Islāmābād Privatwohnung	darī
29 (x)	Dr. Tasbihi (Iraner)	22.10.1994	Islāmābād Iranisch-pakistanisches Kulturzentrum	fārsī
30 (x) (F von 28)	Kubrā Ḥusaynī	22.10.1994	Islāmābād Privatwohnung	darī
31	Anonymus	22.10.1994	Islāmābād Park	darī/englisch
32 (x)	Khalīfe Sa'īd	24.10.1994	Peshāwar Privatwohnung	darī
33 (x)	Dr. Abdul Wasay Nadjimi	25.10.1994	Peshāwar Büro einer NRO	darī/englisch
34 (x)	Prof. Khaliq Rashid	26.10.1994	Peshāwar Büro der BBC	darī
35 (x)	Sayyid Bahādor Kākākheyl (Pakistani)	28.10.1994	Noushera Privatwohnung	pashtū (mit Übersetzer)
36 (x)	5 Vertreter der *maktab-e tauḥīd*	29.10.1994	Peshāwar Büro der Schule	darī
37 (x)	„Madhhabī Ṣāḥib" Fayḍānī	01.11.1994	Peshāwar Büro der Schule	darī
38 (x)	Prof. Taqwim ul-Haq (Pakistani)	02.11.1994	Peshāwar Privatwohnung	englisch
39	Pīr-e Gīlānī	05.11.1994	Peshāwar Privatwohnung	darī
40 (x)	Anonymus (BRD)	19.01.1995	Köln Privatwohnung	deutsch
41	Mīr-e Gāzargāh	12.04.1995	Aachen Privatwohnung	darī
42 (F von 11)	Anonymus (BRD)	11.06.1995	Bonn Büro einer NRO	deutsch
43 (x)	Nafisa Hottaki	12.09.1995	Peshāwar Privatwohnung	darī
44	Anonymus und Anonyma	16.09.1995	Islāmābād	darī/pashtū (mit Übersetzer)

Interview	Informant	Datum	Ort	Sprache
45	Anonymus	18.09.1995	Peshāwar Büro einer NRO	pashtū (mit Übersetzer)
46	Anonymus	19.09.1995	Peshāwar Privatwohnung	darī
47 (x)	Fatana Gailani	21.09.1995	Peshāwar Privatwohnung	darī
48 (F von 31)	Anonymus	05.10.1995	Peshāwar Privatwohnung	darī/englisch
49 (F von 25)	Habibullah Rafi	06.10.1995	Peshāwar Privatwohnung	darī
50 (x) (F von 1)	Shireen Taj (BRD)	08.11.1995	Linz Privatwohnung	darī
51	Samin Dorrani (Pakistani in Holland lebend)	10.11.1995	Nijmwegen Privatwohnung	pashtū (mit Übersetzer)
52 (x) (F von 2)	Anonyma (BRD)	19.12.1995	Bonn Privatwohnung	darī
53	Sabir Sherzoi	06.10.1996	Köln Privatwohnung	darī

Glossar

- Das Glossar soll der schnellen Orientierung dienen, deshalb sei für die ausführliche Erläuterung von Begriffen auf den Text verwiesen.
- Die Ordnung des Glossars erfolgt um seiner Übersichtlichkeit willen dem lateinischen Alphabet.
- Beginnt ein Wort mit den Buchstaben *alif* oder *'ayn* (Umschrift <'>), so ist es dem ersten Vokal des Wortes entsprechend eingeordnet.
- Es ist nur in Einzelfällen vermerkt, aus welcher Sprache ein bestimmter Terminus kommt. Das vorwiegend religiöse Vokabular stammt zumeist ursprünglich aus dem Arabischen und ist in die afghanischen Sprachen Persisch und Pashtū übernommen worden. Finden synonyme Begriffe aus dem Arabischen und aus dem Persischen Verwendung, ist in Klammern ihr Ursprung vermerkt.
- Im Glossar werden nur die Begriffe aufgeführt, die mehr als einmal im Text verwendet werden.
- Eigennamen und Titel sind in diesem Glossar nicht berücksichtigt.
- Zur Umschrift sei auf die „Anmerkungen zur Transkription" in der Einleitung verwiesen.

adab (Pl. *ādāb*)	moralische Wertmaßstäbe und Lebensregeln, sufische Disziplin
aḥwāl (Pl. von *ḥāl*)	„Zustände", von Gott gegebene Verfassungen des Wanderers auf dem sufischen Pfad
'ālim (Pl. *'ulamā'*)	Gelehrter, Religionsgelehrter
amīr	Fürst, Herrscher, Befehlshaber
andjoman	Vereinigung, Gesellschaft
ārāmgāh	„Ruheort", Totengruft
'ārif (Pl. *'urafā'*)	Gnostiker
'aṭṭār	Drogist, Apotheker
auliyā' (Pl. von *walī*)	„Freunde Gottes", Heilige
āyāt (Pl.)	zu Gott gehörige Zeichenwunder; Koranverse
'ayyār	Vagabund; Mensch, der für die Rechte der Unterdrückten einsteht
bābā	„Vater", Vorbild
baraka	„Segenskraft", von Gott gegebene Befähigung, ein besonders frommes und asketisches Leben zu führen, als Mediator zu Gott zu fungieren und Wunder zu bewirken
bast	Asyl an einem heiligen Ort
bāṭin (Gegensatz von *ẓāhir*)	verborgener, innerer Sinn
bay'a	Huldigung und Treueschwur eines sufischen Schülers für seinen Lehrer

bī-shar'	„außerhalb der islamischen Gesetzgebung", heteroprax
chādor	Schleier
Charsī	Haschischraucher, „Kiffer"
Chelle	vierzigtägige Klausur, sufische Praktik
chelle-khāne	Ort, wo Klausur praktiziert wird
dār al-ḥarb	„Haus des Krieges", nicht-islamisches Herrschaftsgebiet
dār al-islām	„Haus des Islams", islamisches Herrschaftsgebiet
darbār	„Audienz-, Residenzort des Monarchen", Empfangsraum eines sufischen Vertreters
dargāh	„königliches Schloß oder Palast", komplexe Grabanlage
darwīsh (pers.)	„Bettler", „Wanderer", „armer Mensch", meist heteropraxer Vertreter der Sufik
dhikr	„Anrufung Gottes", „Nennung der Namen Gottes", ständiges Gottesgedenken, Wiederholung eines der 99 Namen Gottes oder einer religiösen Formel
dīwān	Gedichtsammlung
dīwāne	verrückt, irrsinnig
djadhbe	ekstatischer religiöser Zustand, Entrückung, Exaltation
djāhilīya	„Zeit der Unwissenheit", vorislamische Zeit
djamā'at (pers.); *djam'īya* (arab.)	Vereinigung, Gesellschaft
djāmi'a (arab.)	Vereinigung; Hochschule
djawānmard	„Jüngling", „edel", Mensch, der für die Rechte der Unterdrückten einsteht
djihād	„Anstrengung für die Sache Gottes", kleiner *djihād* gegen die äußeren nichtmuslimischen Feinde, großer *djihād* gegen die eigene Triebseele
djinde-ye mubārak	heilige Flagge
djinn	übernatürliche Wesen
du'ā'	freies Gebet
enqelāb (pers.); *inqilāb* (arab.)	Putsch, Revolution
esfandī	jemand, der mit dem Rauch der verbrannten Samen der wilden Raute ungute Geister vertreibt
faqīr (Pl. *fuqarā'*, arab.)	„Bettler", „armer Mensch", meist heteropraxer Vertreter der Sufik
faqr	Armut
farīḍa (Pl. *farā'iḍ*)	religiöse Pflicht, Vorschrift
fārsīwān	„Persischsprecher"
fatwā (Pl. *fatāwā*)	Religiöses Rechtsgutachten

fiqh	islamische Jurisprudenz
futuwwa (arab.); *fotowwat* (pers.)	Verhaltens- und Ehrenkodex
gharb-zadegī	Verwestlichung
ghauth	an der Spitze einer ungeschriebenen Hierarchie der Heiligen stehender *walī*
ghazal	Liebesgedicht
ghāzī	Kämpfer für die Sache des Islams
ḥadīth (Pl. *aḥādīth*)	Überlieferter Ausspruch des Propheten
hadjdj	Pilgerfahrt nach Mekka, eine der fünf Grundpflichten im Islam
hādjdjī	jemand, der die Pilgerfahrt nach Mekka gemacht hat
ḥaḍrat	Ehrfurchts- und Höflichkeitsanrede einer Person, „Hoheit"
ḥāfiẓ	ein Mensch, der den Koran auswendig gelernt hat
ḥalqe (pers.); *ḥalqa* (arab.)	„Kreis", „Zirkel", Gruppe
ḥalqe-ye dhikr	Zelebrieren des lauten Gottesgedenkens in einer Gruppe
ḥalwa	süße Speise aus Gries oder Mehl
ḥamd	Lobgesang für Gott
ḥaqīqa	Wahrheit, Essenz bzw. Erkenntnis von Gottes Einheit
ḥarakat (pers.); *ḥaraka* (arab.)	Bewegung
ḥidjāb (Pl. *ḥudjub*, arab.)	Amulett
hidjra	Auswanderung des Propheten von Mekka nach Medina im Jahr 622, Beginn der islamischen Zeitrechnung; Emigration
ḥizb	Partei
huwiyya (arab./pers.)	Identität
ḥodjre (pers.); *ḥudjra* (arab.)	Empfangsraum für männliche Gäste
'īd	Feiertag, Fest (bei Beendigung des Fastenmonats *ramaḍān* und Opferfest)
idjāze (pers.); *idjāza* (arab.)	Erlaubnis, sufische Lehrerlaubnis
iḥtirām	Respekt
ikhlāṣ	Ergebenheit
imām	Vorbeter beim Freitagsgebet, religiöses Oberhaupt
imām djum'e	Prediger beim Freitagsgebet
'irfān	Gnosis, mit dem Herzen und der Seele erlangte Gotteserkenntnis
islām	„Ergebung in den Willen Gottes"
isnād	Überlieferungskette
istiqlāl	Unabhängigkeit
ittiḥād	Einheit, Bündnis; Vereinigung mit Gott
kāfir (Pl. arab. *kuffār*, pers. *kāfirhā*)	Ungläubiger

kamar bastan	sufischer Initiationsritus des Turbanbindens, vor allem bei schiitischen Prophetenabkommen (*sādāt*)
kānūn	Gesellschaft, Verein, Versammlung, Zirkel
karāma (Pl. *karāmāt)*	von einem Heiligen vollbrachtes Wunder, Huldwunder; Freigebigkeit, Großmut
kashkūl	Bettelschale
khalīfe (Pl. *khulafā'*)	Kalif, „Stellvertreter", „Nachfolger", Stellvertreter Gottes auf Erden, die vier sogenannten rechtgeleiteten Nachfolger des Propheten; Stellvertreter eines Pirs
khalq	„Volk", Flügel der DVPA
khān (Pl. *khawānīn*)	Khan; Patron; Ehrentitel
khāneqāh	„Konvent" oder „Hospiz", Versammlungsort für mit der Sufik assoziierte Gläubige
khaṭīb	Prediger beim Freitagsgebet
khayrāt	milde Gaben, Almosen, Wohltaten
khiḍr	oberster Heiliger, der Schutz bietet und Gläubige in den sufischen Pfad initiieren kann
khilāfat (pers.); *khilāfa* (arab.)	Kalifat, „Stellvertretung", „Nachfolge", Institution des Statthalters Gottes auf Erden
khirqe (pers.); *khirqa* (arab.)	Flickenrock, Kleidung eines Wanderers auf dem sufischen Pfad
khums	„Fünftel" im islamischen Steuerrecht
khwādje	Abkomme vom zweiten sogenannten rechtgeleiteten Kalifen 'Umar (+ 644)
langar	Armenküche
louye djirge (pashtū)	„große beratende Versammlung"
madhhab (arab., Pl. *madhāhib*)	islamische Rechtsschule
madjdhūb (Pl. arab. *madjādhīb*, pers. *madjdhūbhā*)	spirituell entrückter, mit der Sufik assoziierter Mensch
madrase (pers., Pl. *madrasehā*); *madrasa* (arab., Pl. *madāris*)	Madrase, religiöse Hochschule
mahdī	ein von Gott Rechtgeleiteter, der eines Tages am Ende der Zeit als Erlöser auf die Erde zurückkehren wird
maktab	Schule
maktūbāt	Briefsammlungen berühmter sufischer Lehrer
malāmat	Tadel
malāmatī	Asket, meist heteropraxer Vertreter der Sufik, der bewußt den Tadel auf sich zieht und sein Fortkommen auf dem sufischen Pfad verbirgt

malang	von Heiligengrab zu Heiligengrab wandernder Asket, meist heteropraxer Vertreter der Sufik
malfūẓāt	schriftlich niedergelegte Aussprüche sufischer Lehrer
malik	„König", „Herrscher"; Repräsentant eines *qaum*, Obmann
manqabat (Pl. *manāqib*)	Lobgesang für sufische Lehrer
maqām (Plural *maqāmāt*)	„Station", Haltepunkt des Wanderers auf dem sufischen Pfad
mardja'-ye taqlīd	„Quelle der Nachahmung", schiitischer Religionsgelehrter
ma'rifat (pers.); *ma'rifa* (arab.)	Gnosis, mit dem Herzen und der Seele erlangte Gotteserkenntnis
masdjid	Moschee
masdjid-e djāmi'	Freitagsmoschee
mashrūṭiyyat	Konstitutionalismus
mathnawī	Form des Gedichts, das aus zwei sich reimenden Halbversen besteht
maulid (Pl. *mawālid*)	Feier des Geburtstages eines Heiligen
mazār (Pl. *mazārāt*)	Grabstätte
mellat	Nation, Volk
mīr (Kurzform von *amīr*)	politischer Vertreter, regionaler Führer
mollā	Mullah; Dorfgeistlicher
moulawī	religiös gelehrter Mensch
mu'adhdhin	Gebetsrufer
mudjaddid-i alf-i thānī	„Erneuerer des zweiten muslimischen Jahrtausends", d. h. Aḥmad Sirhindī (+ 1624)
mudjāhid (Pl. *mudjāhidīn*)	Kämpfer für die Angelegenheit Gottes und des Glaubens an ihn
mudjāwir	derjenige, der sich ständig in der Nähe eines Heiligenschreins aufhält
mu'djizāt	dem Propheten vorbehaltene Machtwunder
mudjtahid	Geistlicher, der Rechtsurteile fällen darf
muftī	islamischer Rechtsgelehrter; oberster Richter, der Rechtsgutachten erstellt
muhādjir	Emigrant; jemand, der die *hidjra* gemacht hat
muḥarram	erster islamischer Monat, der besonders von Schiiten wegen der Tötung Ḥusains gefeiert wird
mukhliṣ	Anhänger, nicht unbedingt Schüler eines sufischen Lehrers
murīd (Pl. arab. *murīdūn*, pers. *muridān, muridhā*)	Murid, Schüler auf dem sufischen Pfad
murshid	Lehrer der Sufik, Führer auf dem sufischen Pfad, auch Lehrer von Pir und Scheich

mushā'are (pers.); *mushā'ara* (arab.)	Wettstreit zwischen Dichtern
mustaṣwif	Mensch, der vorgibt ein Sufi zu sein, aber nicht dem sufischen Pfad folgt
mutaṣawwif	Mensch, der auf dem Weg ist, ein Sufi zu werden.
mutawallī	Verwalter eines Heiligengrabes
muy-sefīd	„Weißhaariger", weiser Mensch
nafs	Triebseele
namāz (pers.)	Pflichtgebet, eine der fünf Grundpflichten im Islam
naqshband	Sticker, Steingraveur
na't	Lobgedichte auf den Propheten
niẓām-e islāmī	„islamisches System", Teil islamistischer Ideologie
nou-rūz	„neuer Tag", Neujahrs- und Frühlingsfest
pādshāh	König
parcham	„Banner", Flügel der DVPA
pashtūnwālī	Gewohnheitsrecht, Stammeskodex der ethnischen Gruppe der Pashtūnen
pīr (pers.)	Pir, „alt", Lehrer der Sufik, Führer auf dem sufischen Pfad
pīr-zāde	Abkomme eines Pirs
qāḍī	islamischer Richter
qalandar	„Wanderer", meist heteropraxer Vertreter der Sufik, der bewußt negative Kritik aufgrund der übertriebenen Ausübung religiöser Praktiken auf sich zieht
qaṣīda	altarabische Gedichtform
qaum (Pl. arab. *aqwām*, pers. *qaumhā*)	„Volk", „Stamm", „Verwandte" und „Familie". Soziale Einheit und Solidaritätsgemeinschaft, die je nach Kontext Familienkreis, größere Verwandtschaftsgruppe, Berufsgruppe oder eine andere Gruppe umfaßt.
quṭb	an der Spitze einer ungeschriebenen Hierarchie der Heiligen stehender *walī*
rabb (Pl. *arbāb*)	„Herr", politischer Vertreter, regionaler Führer
ramaḍān	heiliger neunter Monat des islamischen Jahres, in dem gefastet werden soll
rasm-o-rawādj	(lokale) Tradition
roushan-fikr (Pl. *roushan-fikrān*)	gebildet, aufgeklärt; Intellektueller
rubā'ī	Gedichtform des Vierzeilers
rūḥ	Geist, Seele, Leben und Essenz
rūḥānī (Pl. *rūḥānīhā*)	religiöser Vertreter; Mensch, der sich mit Geist, Seele und der metaphysischen Welt beschäftigt

ruqya	im Islam erlaubte Magie
sadjdjāde-neshīn	„der, der auf dem Gebetsteppich sitzt", spirituelles Oberhaupt eines Heiligengrabes
ṣafā'	„Reinheit", „Lauterkeit"
ṣāḥib	Ehrfurchts- und Höflichkeitsanrede
ṣaḥw (Gegensatz *sukr*)	„Nüchternheit", nüchterner Zugang zur Sufik
ṣalāt (arab.)	Pflichtgebet, eine der fünf Grundpflichten im Islam
samā'	„Hören sufischer Musik und Entwerden in Gott", sufische Praktik
sayyid (Pl. *sādāt* oder *asyād*)	Abkomme des Propheten
shahīd (Pl. *Shuhadā'*)	Märtyrer, gestorben für die Sache des Islams
sharī'a	offenbartes Gesetz des Islams
sharīf (Pl. *Ashrāf*)	Abkomme des Propheten; edel, großmütig
shaykh (Pl. *Shuyūkh*)	Lehrer der Sufik, Führer auf dem sufischen Pfad
shayṭān	Teufel
shī'at-e 'alī	„Partei 'Alis"
shūrā (arab./pers.)	„beratende Versammlung"
siḥr	im Islam verbotene Magie
silsila	Initiationskette, sufischer Stammbaum
ṣinf (Pl. *aṣnāf*)	Gilde, Zunftorganisation
ṣūfī	derjenige, der nach der einzigen Wahrheit sucht und sie in Gott findet
ṣūfī-mashrab	„von der Sufik Durchtränkter", mit Sufi Charakter
sukr (Gegensatz *ṣaḥw*)	„Trunkenheit", ekstatischer Zugang zur Sufik
sunna	normative Lebensweise des Propheten, überliefert durch Prophetenaussprüche; Konfession der Sunniten
tabarruk	Dinge als Träger von *baraka*
tafsīr	Koranexegese
ṭā'ife (pers.); *ṭā'ifa* (arab.)	Schülergruppe eines sufischen Lehrers
takye-khāne	„Haus der Zeremonie", schiitische, besonders im *muḥarram* genutzte religiöse Einrichtung
ṭālib (Pl. *ṭālibān*)	Student der Religion
tanẓīmāt	„Organisationen", Bezeichnung für die afghanischen, nach 1978/79 gebildeten Widerstandsgruppierungen
taqīya	Praktik der Verheimlichung konfessioneller Identität von Schiiten und Ismailiten in Zeiten religiöser Verfolgung
ṭarīqa (Pl. *ṭarīqāt* und *ṭuruq*)	sufischer Pfad, Einweihungsweg; sufischer Orden
taṣawwuf	Sufik, islamische Mystik
tasbīḥ	Gebetskette

tauḥīd	Erkenntnis von Gottes Einheit, Monotheismus
tawakkul	Vertrauen auf Gott
ta'wīdh (pers.)	Amulett
umma	islamische Gemeinde, Gemeinschaft der Muslime
'urs	„Hochzeit", im übertragenen Sinn Hochzeit eines Heiligen mit Gott, d. h. der Todestag eines Heiligen
ustād (pers., arab.: *ustādh*)	„Meister", Meister der Musik
uwaysī	Mensch, der seine spirituelle Inspiration direkt vom Propheten bezieht, ohne durch einen sufischen Lehrer initiiert worden zu sein
waḥdat ash-shuhūd	„Einheit der Schau", die Lehre des testimoniellen Monismus
waḥdat al-wudjūd	„Einheit des Seins", die Lehre vom existentialistischen Monismus
wahhābī	Anhänger der Ideen Muḥammad 'Abd al-Wahhābs (+ 1792)
walī (Pl. *auliyā'*)	„Freund Gottes"; lebender oder verstorbener heiliger Mensch, von dem geglaubt wird, daß er von Gott mit besonderen Fähigkeiten ausgestattet worden ist; Vermittler, Mediator zwischen Gott und den Gläubigen
waqf (Pl. *auqāf*)	religiöse Siftung als Institution des islamischen Rechts
waṭan	Heimat
waṭanī	„Alteingesessener"
wird (Plural *aurād*)	individuelle Formel des Gottesgedenkens
ẓāhir (Gegenteil von *bāṭin*)	offensichtlicher, äußerer Sinn
zakāt	Armensteuer, eine der fünf Grundpflichten im Islam
ziyāratgāh	„Wallfahrts- oder Pilgerort", Grabstätte, meistens die eines verstorbenen sufischen Lehrers oder vermeintlichen Heiligen
ziyārat kardan	eine Pilgerfahrt unternehmen oder jemanden besuchen

Literaturverzeichnis

- Das Literaturverzeichnis ist entsprechend dem deutschen Alphabet geordnet. Nicht europäischsprachige Titel sind analog ihrer Transkription eingeordnet.
- Zur Transkription und zu Abkürzungen, s. Einleitung „Anmerkungen zur Verständlichkeit" und „Anmerkungen zur Transkription".
- Erläuterungen zur Literatur, s. Einleitung „Forschungsstand und Quellenlage" und „Überlegungen zur Methodik".
- Zu Veröffentlichungen grauer Literatur s. Kapitel III.B. „Offizielle Sufik und der Widerstand".

Adamec, Ludwig W.. 1975. Historical and political Who's Who in Afghanistan. Graz.

ders.. 1991. Historical dictionary of Afghanistan. Metuchen, N. J..

Afridi, Qabil Khan. 1991. Hamza Shinwari: A living legend. In: Central Asia. Journal of Area Study Center. University of Peshāwar. No. 29. Peshāwar.

Afshār, Maḥmūd. 1362 h.. *tārikh wa zabān dar afghānestān*. Teheran.

Ahmed, Akbar Salah ud-Din. 1976. Millenium and charisma among Pathans. A critical essay in social anthropology. London.

ders.. 1980. Pukhtun economy and society. London.

ders.. 1987. Islamic fundamentalism, sufism and ethnicity in Pakistan: A case-study from Baluchistan. S. 37-62. In: Journal of Central Asia. Vol. 10, no. 1. Islamabad.

ders.. 1988. The Mullā of Waziristan: leadership and Islam in a Pakistani district. S. 180-202. In: Ewing, Katherine (Hrsg.): *Sharī'at* and ambiguity in South Asian Islam. Berkeley, London.

ders.. 1990. Discovering Islam. Making sense of Muslim history and society. New Dehli.

Ahmed, Aziz. 1961. Religious and political ideas of Shaikh Ahmad Sirhindi. Rivista degli studie orientali 36.

Ahmed, Imtiaz (Hrsg.). 1985. Ritual and religion among Muslims of the subcontinent. Lahore.

Ajmal, Mohammed. 1984. A note on adab in the murshid-murid relationship. S. 241-251. In: Metcalf, Barbara Daly (Hrsg.): Moral conduct and authority. The place of adab in South Asian Islam. Berkeley, London.

Algar, Hamid. 1976a. The Naqshbandi order. A preliminary survey. S. 123-152. In: Studia Islamica 44.

ders.. 1976b. Silent and vocal dhikr in the Naqshbandī order. S. 39-46. In: Akten des VII. Kongresses für Arabistik (Göttingen 1974). Göttingen.

ders.. 1991. Religious forces in eighteenth- and nineteenth century Iran. S. 705-731. In: The Cambridge History of Iran. Band 7, Kapitel 19. Cambridge.

'Amīd Zandjānī, 'Abbās 'Alī. 1987. *taṣawwuf wa 'irfān*. Teheran.

Amin, Rasul A.. 1990a. Interview with Pir Sayed Ahmad Gailani. S. i-vii. In: WUFA (Writers Union of Free Afghanistan). Vol. 5, no. 1. Peshawar.

ders.. 1990b. Interview with Prof. Sabghatullah Mujaddadi, the President of the Afghan Interim Government. S. 1-13. In: WUFA (Writers Union of Free Afghanistan). Vol. 5, no. 2. Peshāwar.

Amin, Tahir. 1984. Afghan resistance. Past, present, and future. S. 374-399. In: Asian Survey. Vol. 14, no. 4.

Amiryar, Abdul Quadir. 1989. Soviet influence, penetration, domination, and invasion of Afghanistan. Unveröffentliches Manuskript der Dissertation. Washington.

Amnesty International. 1995. Afghanistan. Internationale Verantwortung für die Menschenrechtskatastrophe. Bonn.

Anderson, Jon W.. 1978. There are no khāns anymore: Economic development and social change in tribal Afghanistan. S. 167-183. In: Middle East Journal. Vol. XXXII, no. 2.

ders.. 1984. How Afghans define themselves in relation to Islam. S. 266-287. In: Canfield, Robert L. & Nazif M. Shahrani (Hrsg.). Revolutions and Rebellions in Afghanistan. Berkeley.

ders.. 1986. Popular mythologies and subtle theologies: The phenomenology of Muslim identity in Afghanistan. S. 169-184. In: Chock, Phyllis Pease & June R. Wyman (Hrsg.). Discourse and the social life of meaning. Washington, London.

Anṣārī, al-Ḥādjdj Mīr Muḥammad. 1372 h.. *mobādī-ye taṣawwuf*. O. O..

Ansari, Sarah F. D.. 1992. Sufi saints and state power; the pirs of Sind, 1843-1947. Cambridge.

Appadurai, A. & F. **Korom** & M. **Mills** (Hrsg.). 1991. Gender, genre, and power in South Asian expressive traditions. Philadelphia.

Arberry, Arthur John. 1950. Sufism. An account of the mystics of Islam. London.

Arkoun, Mohammed. 1988. The concept of authority in Islamic thought. S. 53-73. In: Ferdinand, Klaus & Mehdi Mozaffari (Hrsg.). Islam: State and society. London.

Arney, George. O. J.. Afghanistan. The definite account of a country at crossroads. O. O..

Arnold, Anthony. 1994. The ephemeral elite. The failure of socialist Afghanistan. S. 35-71. In: Banuazizi, Ali & Myron Weiner (Hrsg.). The politics of social transformation in Afghanistan, Iran, and Pakistan. Syracuse.

Asīr, Muḥammad 'Abd al-Ḥamīd „Qandī Āghā". 1369 h.. *sharḥ-e rubā'īyāt. mīrzā 'abd l-qādir beydal*. O. O..

ders.. Um 1373 h.. *djonūn-e shauketān yā mudjādhīb-e mu'āṣīr-e afghānestān*. O. O..

Aslanow, Martiros. 1981. Die Volksbewegung Roshani und ihre Darstellung in der afghanischen Literatur des 16.-17. Jahrhunderts. S. 34-52. In: Akademie der Wissenschaften der UdSSR (Hrsg.): Afghanistan: Vergangenheit und Gegenwart. Sowjetische Orientalistik. Band 2. Moskau.

Aziz, Sultan A.. 1987. Leadership dilemmas: challenges and responses. S. 51-72. In: Farr, Grant M. & John G. Merriam (Hrsg.). Afghan resistance: The politics of survival. Boulder.

Bakhtiar, Laleh. 1991. Sufi. Expressions of the mystic quest. London.

Baldauf, Ingeborg. 1984. Zur religiösen Praxis özbekischer Frauen in Nordafghanistan. S. 45-54. In: Sagaster, Klaus (Hrsg.). Religious and lay symbolism in the Altaic world and other papers. Proceedings of the 27th meeting of the permanent and international Altaistic conference, Walkerberg, Germany, June 12th to 17th, 1984.

Balland, Daniel. 1985. Afghanistan. Political history. In: Encyclopaedia Iranica.

ders.. 1988. Contribution à l'étude du changement d'identité ethnique chez les nomades d'Afghanistan. S. 139-155. In: Digard, Jean-Pierre (Hrsg.). Le fait ethnique en Iran et en Afghanistan. Colloque international du Centre National de la Recherche Scientifique. Paris.

Banuazizi, Ali & Myron **Weiner** (Hrsg.). 1986. The state, religion and ethnic politics. Afghanistan, Iran and Pakistan. Syracuse.

dies.. 1994. The politics of social transformation in Afghanistan, Iran, and Pakistan. Syracuse.

Baraki, Matin. 1996. Die Beziehungen zwischen Afghanistan und der Bundesrepublik Deutschland 1945-1978. Frankfurt a. M..

Barry, Mike. 1980. Afghanistan, terre d'Islam - entre l'Iran et l'Inde. S. 29-52. In: Les Temps Modernes 408-9. Paris.

Barth, Frederik (Hrsg.). 1969. Ethnic groups and boundaries. The social organization of culture difference. Boston.

Bauer, Erhard. 1990. Die Sprachsituation in Afghanistan. S. 1039-1044. In: asien, afrika, lateinamerika. Vol. 18, Band 6.

Beisembiev. 1994. Farghana's contacts with India in the 18th and 19th centuries (according to the Khoband chronicles). S. 124-135. In: Journal of Asian History. No. 28.

Bennigsen, Alexandre. 1982. Soviet Islam since the invasion of Afghanistan. S. 65-78. In: Central Asian Survey. Vol. 1, no. 1. Oxford.

ders.. 1985. Les tariqat en Asie Centrale. S. 27-36. In: Popovic, A. & G. Veinstein (Hrsg.). Les ordres mystiques dans l'Islam: cheminements et situation actuelle. Paris.

ders.. 1995. Die Türken unter der Zaren- und Sowjetherrschaft. S. 197-216. In: Hambly & Gavin (Hrsg.). Zentralasien. Kapitel 14. Frankfurt a. M..

ders. & S. Enders **Wimbush**. 1985. Mystics and commissars. Sufism in the Soviet Union. London.

Biddulph, C. E.. 1890. Afghan poetry of the seventeenth century. London.

Bindemann, Rolf. 1987. Religion und Politik bei den schi'itischen Hazāra in Afghanistan, Iran und Pakistan. In: Ethnizität und Gesellschaft. Occasional Papers Nr. 7. Berlin.

ders.. 1995. Von der Unmöglichkeit, Ethnizität zur Maxime einer gemeinsamen Politik zu machen. Das Scheitern der Hazara im Kampf um Afghanistan. S.12-13. In: Mahfel. Nr. 6. Berlin.

Bloch, Maurice. 1996. Religion and ritual. In: Kuper, Adam & Jessica Kuper (Hrsg.). The Social Science Encyclopedia. London, Boston.

Boissevain, Jeremy. 1996. Networks. In: Kuper, Adam & Jessica Kuper (Hrsg.). The Social Science Encyclopedia. London, Boston.

Bosworth, Clifford Edmund. 1984. The coming of Islam to Afghanistan. S. 1-22. In: Friedman, Yohanan (Hrsg.). Islam in Asia. Jerusalem.

Bourdieu, Pierre. 1976. Theorie und Praxis der kabylischen Gesellschaft. Frankfurt a. M..

Braae, Christel & Klaus Ferdinand (Hrsg.). 1987. Contributions to Islamic studies: Iran, Afghanistan and Pakistan. Aarhus.

Brandenburg, Dietrich. 1977. Herat. Eine timuridische Hauptstadt. Graz.

Brown, Rupert. 1996. Social identity. In: Kuper, Adam & Jessica Kuper (Hrsg.). The Social Science Encyclopedia. London, Boston.

Broxup, Marie. 1987. Islam in Central Asia since Gorbachev. S. 283-293. In: Asian Affairs. Journal of the Royal Society for Asian Affairs. Vol. XVIII, part III.

Buddruss, Georg. 1972. Die Literatur in Paschtu und Persisch. S. 152-156. In: Kraus, Willy (Hrsg.). Afghanistan. Natur, Geschichte und Kultur, Staat, Gesellschaft und Wirtschaft. Tübingen, Basel.

Buehler, Arthur Frank. 1993. Charisma and exemplar: Naqshbandi spiritual authority in the Panjab, 1857-1947. Dissertation an der Harvard University.

Canfield, Robert. 1985. Islamic sources of resistance. S. 57-71. In: Orbis. Vol. 29, no. 1. Philadelphia.

ders.. 1986. Ethnic, regional, and sectarian alignments in Afghanistan. S. 75-103. In: Banuazizi, Ali & Myron Weiner (Hrsg.). The state, religion and ethnic politics. Afghanistan, Iran and Pakistan. Syracuse.

ders.. 1988. Afghanistan's social identities in crisis. S. 185-199. In: Digard, Jean-Pierre (Hrsg.). Le fait ethnique en Iran et en Afghanistan. Colloque international du Centre National de la Recherche Scientifique. Paris.

ders.. 1989. Afghanistan: the trajectory of internal alignments. S. 635-648. In: Middle East Journal. Vol. 43, no. 4.

ders. & Nazif M. **Shahrani** (Hrsg.). 1984. Revolutions and rebellions in Afghanistan. Berkeley.

Cantwell Smith, W.. 1957. Islam in modern history. New York.

Carrère d'Encausse, Hélène. 1995. Die russische Revolution und die Sowjetpolitik in Zentralasien. S. 237-251. In: Hambly & Gavin (Hrsg.). Zentralasien. Kapitel 16. Frankfurt a. M..

Centlivres, Micheline & Pierre **Centlivres** & Mark **Slobin**. 1971. A Muslim shaman of Afghan Turkestan. S. 160-173. In: Ethnology. Vol. X, no. 2. University of Pittsburgh.

Centlivres, Pierre. 1972. Un bazar d'Asie centrale. Forme et organisation du bazar de Tāshqurghān (Afghanistan). Wiesbaden.

ders.. 1980. Identité et l'image de l'autre dans l'anthropologie populaire en Afghanistan. S. 29-41. In: Revue européene des sciences sociales et cahiers Vilfredo Pareto. Tome XVIII, no. 53. Genf.

ders.. 1990. La nouvelle carte ethnique de l'Afghanistan. S. 4-11. In: Les Nouvelles d'Afghanistan. No. 47.

ders.. 1991. Exil, relations interethnique et identité dans la crise afghane. S. 70-82. In: Revue du Monde Musulman et de la Méditeranée. Vol. 59-60, no. 1-2.

ders. & Micheline **Centlivres-Demont** (Hrsg.). 1988. Et si on parlait de l'Afghanistan?. Neuchâtel, Paris.

Chahārdahī, Nūr ad-Dīn Mudarrisī. O. J.. *silsilahā-ye ṣūfīya-ye īrān*. O. O..

Chelhod, Joseph. 1955. La baraka chez les Arabes. In: Revue de l'histoire des religions 148. Paris.

Christensen, Asger. 1988. When Muslim identity has different meanings: religion and politics in contemporary Afghanistan. S. 3-19. In: Huldt, Bo & Erland Jansson (Hrsg.). The tragedy of Afghanistan: the social, cultural and political impact of the Soviet invasion. London, New York.

CIA World Factbook. 1997. In: Internet. http://www.odci.gov/cia/publications/factbook/index.html

Crapanzano, Vincent. 1981. Die Ḥamadša. Eine ethnopsychiatrische Untersuchung in Marokko. Stuttgart.

Currie, P. M.. 1989. The shrine and cult of Mu'īn al-Dīn Chishtī of Ajmer. Dehli.

Dadfar Spanta, Rangin. 1993. Afghanistan. Die Entstehung der Unterentwicklung, Krieg und Widerstand. Frankfurt a. M..

Danner, Victor. 1972. The necessity for the rise of the term sufi. S. 71-77. In: Studies in Comparative Religion. Vol. VI, no. 2.

Dashtī, 'Alī. 1362 h.. *dar diyār-e ṣūfiyān*. Teheran.

Davidson, Flora M.. 1946. Shrines on the North-West Frontier. S. 170-172. In: Muslim World. Vol. 36.

Davidson, Roy Weaver. 1982. Documents on contemporary dervish communities. London.

De Beaureceuil, Serge. 1963. Khwaja Abdullah Ansari, mystique hanbalite. Beirut.

De Jong, Frederick. 1978. Turuq and turuq-linked institutions in nineteenth century Egypt. Leiden.

ders.. 1984. Die mystischen Bruderschaften und der Volksislam. S. 487-504. In: Ende, Werner & Udo Steinbach (Hrsg.). Der Islam in der Gegenwart. München.

Demeerseman, André. 1988. Nouveau regard sur la voie spirituelle d'ʻAbd al-Qādir al-Jilānī et sa tradition. Paris.

Digard, Jean-Pierre (Hrsg.). 1988. Le fait ethnique en Iran et en Afghanistan. Colloque international du Centre National de la Recherche Scientifique. Paris.

Digby, Simon. 1984. Qalandars and related groups. Elements of social deviance in the religious life of the Dehlī Sultanate of the thirteenth and fourteenth century. S. 60-108. In: Friedman, Yohanan (Hrsg.). Islam in Asia. Jerusalem.

Doubleday, Veronica. 1989. Die Kluge, die Bedrückte, die Unabhängige. Drei Frauen in Afghanistan. Reinbek bei Hamburg.

Dupree, Louis. 1966. Islam in politics: Afghanistan. S. 269-276. In: Muslim World. Vol. 56, no. 4.

ders.. 1971. Nuristan: 'The land of light seen darkly'. In: American Universities Field-staff Reports Service (AUFSRS), South Asia Series. Vol. XV, no. 6.

ders.. 1976a. The Afghans honor a Muslim saint. Hanover.

ders.. 1976b. Saint cults in Afghanistan. In: American Universities Fieldstaff Reports Service (AUFSRS), South Asia Series. Vol. XX, no. 1.

ders.. 1978. The role of folklore in modern Afghanistan. In: American Universities Fieldstaff Reports Service (AUFSRS), South Asia Series. Vol. XXII, no. 46.

ders.. 1980. Aghanistan. Princeton.

Dupree, Nancy Hatch. 1972. An historical guide to Kabul. Kābul.
dies.. 1975. Kabul City. In: Special paper - The Afghanistan Council of the Asia Society. New York.
dies.. 1977. An historical guide to Afghanistan. Kābul.
Duran Khalid, s. Khalid, Duran.
Dwyer, Daisy Hilse. 1978. Women, sufism, and decision-making. In: Beck, Lois & Nikki Keddie (Hrsg.). Women in the Muslim world. Cambridge, London.

Eaton, Richard. 1978. The profile of popular Islam in Pakistan. S. 74-92. In: Journal of South Asian and Middle Eastern Studies. Vol. II, no. 1.
ders.. 1982. Court of man, Court of God. Local perceptions of the shrine of Bābā Farīd, Pakpattan, Punjab. S. 44-61. In: Contributions to Asian Studies. Vol. 17. Leiden.
ders.. 1984. The political and religious authority of the shrine of Bābā Farīd. S. 333-356. In: Metcalf, Barbara Daly (Hrsg.): Moral conduct and authority. The place of adab in South Asian Islam. Berkeley, London.
ders.. 1993. Islamic history as global history. S. 1-36. In: Adas, Michael (Hrsg.). Islamic and European expansion. Philadelphia.
Edelberg, Lennart & Schuyler **Jones**. 1979. Nuristan. Graz.
Edwards, David Busby. 1986a. The evolution of Shi'i political dissent in Afghanistan. S. 201-229. In: Cole, J. & Nikki Keddie (Hrsg.). Shi'ism and social protest. New Haven.
ders.. 1986b. Charismatic leadership and political process in Afghanistan. S. 273-299. In: Central Asian Survey. Vol. 5, no. 3/4.
ders.. 1987. The political lives of Afghan saints: The case of the Kabul Hazrats. Unveröffentlichtes Manuskript eines Vortrages bei der Konferenz „Saints and sainthood in Islam", 3.-6.4.1987 in Berkeley.
ders.. 1993. Words in balance. The poetics of political dissent in Afghanistan. S. 114-129. In: Eickelman, Dale F. (Hrsg.). Russia's Muslim frontiers. New directions in cross-cultural analysis. Bloomington.
Ehlers, Eckart. 1980. Iran. Grundzüge einer geographischen Landeskunde. Darmstadt.
Eickelman, Dale F.. 1978. The art of memory: Islamic education and its social reproduction. S. 485-516. In: Comparative Studies in Society and History. Vol. 20.
ders.. 1981. The Middle East. An anthropological approach. New Jersey.
Einzmann, Harald. 1977. Religiöses Volksbrauchtum in Afghanistan: Islamische Heiligenverehrung und Wallfahrtswesen im Raum Kabul. In: Beiträge zur Südasienforschung 34. Südasien-Institut Universität Heidelberg. Wiesbaden.
ders.. 1988. Ziarat und Pir-e Muridi: Golra Sharif, Nurpur Shahan und Pir Baba. Drei muslimische Wallfahrtsstätten in Nordpakistan. In: Beiträge zur Südasien-Forschung 120. Südasien-Institut der Universität Heidelberg. Wiesbaden.
Elwell-Sutton, L. P.. 1975. Sufism and pseudo-sufism. In: Encounter. Vol. 44, no. 5.
Enevoldsen, Jens. 1993. Selections from Rahman Baba. Peshāwar.
English, Paul. 1973. The traditional city of Herat, Afghanistan. S. 73-94. In: Brown, Carl (Hrsg.). From Medina to Metropolis. Heritage and change in the Near Eastern City. Princeton.
Erikson, Erik H.. 1968. Psychosocial identity. In: Sills, D. L. (Hrsg.). International Encycloaedia of the Social Sciences. New York.

Ernst, Carl W.. 1992. Eternal garden: mysticism, history, and politics at a South Asian sufi center. Albany.

Ewing, Katherine. 1983. The politics of sufism: redefining the saints of Pakistan. S. 251-268. In: Journal of Asian Studies. Vol. 42, no. 2.

dies.. 1984a. Malangs of the Punjab: intoxication or adab as the path to God. S. 357-371. In: Metcalf, Barbara Daly (Hrsg.): Moral conduct and authority. The place of adab in South Asian Islam. Berkeley, London.

dies.. 1984b. The sufi as saint, curer, and exorcist in modern Pakistan. S. 106-144. In: Daniel, E. Valentine & Judy F. Pugh (Hrsg.). South Asian systems of healing. Contributions to Asian Studies 18. Leiden.

dies.. 1988. Ambiguity and *sharī'at*: A perspective on the problem of moral principles in tension. S. 1-22. In: Ewing, Katherine (Hrsg.): *Sharī'at* and ambiguity in South Asian Islam. Berkeley, London.

Fayḍānī, Maulānā Muḥammad Ṣāḥib. 1371 h.. *dar ā'īne-ye yādhā*. Herausgegeben von *maktab-e tauḥīd*. O. O..

ders.. O. J.. *prūgrām-e ibtidā'i-ye madrase-ye qur'ān*. O. O..

Farhādī, Rawan. 1985. Afghanistan. Literature. In: Encyclopaedia Iranica. Vol. 1.

Farhang, Mīr Muḥammad Ṣidīq. 1373 h.. *afghānestān dar pandj qarn-e akhīr*. 3 Bände. Peshāwar.

Farr, Grant M. & John G. Merriam (Hrsg.). 1987. Afghan resistance: The politics of survival. Boulder.

Faruqi, Bashir Ahmad. 1989. The Mujaddid's conception of God. Lahore.

Fazelly, Mohammed Kazem. 1983a. L'Islam dans le droit Afghan. S. 14-15. In: Les Nouvelles d'Afghanistan. No. 12-13.

ders.. 1983b. L'Islam chiite en Afghanistan. S. 18-22. In: Les Nouvelles d'Afghanistan. No. 12-13.

Ferdinand, Klaus & Mehdi **Mozaffari** (Hrsg.). 1988. Islam: state and society. London.

Fetterman, David M.. 1989. Ethnography: step by step. Newbury Park.

Frembgen, Jürgen. 1993. Derwische. Gelebter Sufismus. Köln.

Friedman, Yohanan. 1971. Shaykh Ahmed Sirhindi: an outline of his thought and a study of his image in the eyes of the posterity. Montreal.

ders. (Hrsg.). 1984. Islam in Asia. Jerusalem.

Fürstenberg, Friedrich. 1986. Sozialwissenschaften. S. 480-484. In: Mickel, Wolfgang W. (Hrsg.). Handlexikon zur Politikwissenschaft. Schriftenreihe der Bundeszentrale für politische Bildung. Band 237. München.

Fuller, Graham. 1991. Islamic fundamentalism in Afghanistan: its character and prospects. Santa Monica.

Fullerton, John. O. J.. The Soviet occupation of Afghanistan. Hong Kong.

Gaborieau, Marc. 1985. Les ordres mystiques dans le sous-continent indien. Un point de vue ethnologique. S. 105-134. In: Popovic, Alexandre & G. Veinstein (Hrsg.). Les ordres mystiques dans l'Islam: cheminements et situation actuelle. Paris.

ders. & Alexandre **Popovic** & Th. **Zarcone** (Hrsg.). Naqshbandis; historical development and present situation of a Muslim mystical order. Istanbul.

Gankovsky, Yuri V. et al.. 1985. A history of Afghanistan. Moskau.

Geertz, Clifford. 1969. Islam observed. New York.
ders.. 1993. Local knowledge. London.
Gellner, Ernest. 1981. Muslim society. London.
ders.. 1983. The tribal society and its enemies. S. 436-448. In: Tapper, Richard (Hrsg.). The conflict of tribe and state in Iran and Afghanistan. London, New York.
ders. (Hrsg.). 1985a. Islamic dilemmas: reformers, nationalists and industrialization. Berlin, New York, Amsterdam.
ders.. 1985b. Leben im Islam. Stuttgart.
ders. & J. **Waterbury** (Hrsg.). 1977. Patrons and clients. London.
Ghani, Ashraf. 1988. The Persian literature of Afghanistan, 1911-1978. S. 428-453. In: Yarshater, Ehsan (Hrsg.). Persian Literature. New York.
Ghirshman, R.. Afghānistān. In: EI^2.
Ghobār, Mīr Gholām Muḥammad. 1326 h.. *tārīkh-e afghānestān.* Dritter Band. *az ẓuhūr-e islām tā suqūṭ-e ṭāhriyān.* Herausgegeben von der Historischen Gesellschaft Afghanistans. Kābul.
ders.. 1359 h.. *afghānestān dar masīr-e tārīkh.* Kābul.
Gilmartin, David. 1984. Shrines, succession, and sources of moral authority. S. 221-240. In: Metcalf, Barbara Daly (Hrsg.): Moral conduct and authority. The place of adab in South Asian Islam. Berkeley, London.
Gilsenan, Michael. 1973. Saint and sufi in modern Egypt: An essay in the sociology of religion. Oxford.
ders.. 1982. Recognizing Islam. London.
ders.. 1985. Trajectories of contemporary sufism. S. 187-198. In: Gellner, Ernest (Hrsg.). Islamic dilemmas: reformers, nationalists and industrialization. Berlin, New York, Amsterdam.
Glatzer, Bernt. 1977. Nomaden von Gharjistān: Aspekte der wirtschaftlichen, sozialen und politischen Organisation nomadischer Durrani-Paschtunen in Nordwestafghanistan. Wiesbaden.
ders.. 1995. Selbstzerstörung eines Staates. Afghanistans Warlords - Kriegstreiber und Stifter örtlichen Friedens. S. 48-52. In: der überblick. Zeitschrift für ökumenische Begegnung und internationale Zusammenarbeit. Nr. 2.
Golombek, Lisa. 1969. The Timurid shrine at Gazur Gah. Toronto.
Gramlich, Richard. 1965, 1976, 1981 (Band I-III). Die Schiitischen Derwischorden Persiens. Wiesbaden.
ders.. 1987. Die Wunder der Freunde Gottes. Theologien und Erscheinungsformen des islamischen Heiligenwunders. In: Freiburger Islamstudien, Band XI. Wiesbaden.
Gregorian, Vartan. 1969. The emergence of modern Afghanistan. Politics of reform and modernization 1880-1946. Stanford.
Grevemeyer, Jan-Heeren. 1981. Bericht über die publizierte afghanische Historiographie. S. 27-37. In: Rathjens, Carl (Hrsg.). Neue Forschungen in Afghanistan. Vorträge auf der 5. Arbeitstagung der Arbeitsgemeinschaft Afghanistan in Mannheim, 1.-3. Februar 1979. Opladen.
ders.. 1985. Religion, Ethnizität und Nationalismus im afghanischen Widerstand. S. 115-128. In: Leviathan. 13. Jahrgang, Heft 1.

ders.. 1988a. Ethnicity and national liberation: the Afghan Hazara between resistance and civil war. S. 211-218. In: Digard, Jean-Pierre (Hrsg.). Le fait ethnique en Iran et en Afghanistan. Colloque international du Centre National de la Recherche Scientifique. Paris.

ders.. 1988b. Modernization from below: The Afghan resistance between the fight for liberation and social emancipation. S. 121-147. In: Huldt, Bo & Erland Jansson (Hrsg.). The tragedy of Afghanistan: the social, cultural and political impact of the Soviet invasion. London, New York.

ders.. 1990. Afghanistan. Sozialer Wandel und Staat im 20. Jahrhundert. Berlin.

ders.. 1993. Anmerkungen zur Literatur der afghanischen Widerstandsbewegung. S. 195-198. In: Orient. 34. Jahrgang, Heft 2.

Grönhaug, Reidar. 1978. Scale as a variable in analysis: fields in social organisation in Herat, Northwest Afghanistan. S. 78-120. In: Barth, Ferdinand (Hrsg.). Scale and social organisation. Oslo.

Gukenbiehl, Hermann L.. 1993. Institution und Organisation. In: Korte, Hermann & Bernhard Schäfers (Hrsg.). Einführung in Hauptbegriffe der Soziologie. Opladen.

Gulzad, Zalmay. 1994. External influences and the development of the Afghan state in the nineteenth century. New York et al..

Ḥabībī, 'Abd al-Ḥayy. 1351/1973. The „Jawanmards" and the „Ayyars". S. 1-18. In: Afghanistan. Historical and Cultural Quarterly. Vol. XXV, no. 4. Kābul.

ders.. 1984. *tārīkh-e afghānestān ba'd az islām.* Teheran.

ders.. 1368 h.. *tārīkh-e mokhtaṣar-e afghānestān.* Kābul.

ders.. 1991. Etymology of „Afghan" and „Afghanistan". S. 27-32. In: Writers Union of Free Afghanistan (WUFA). Vol. 6, no. 3. Peshāwar.

Hackin, Ria & Ahmad Ali **Kohzad**. 1953. Légendes et coutumes Afghanes. Paris.

Ḥākemī, Ismā'īl. 1367 h.. *samā' dar taṣawwuf.* Tehran University Publications, No. 1766. Teheran.

Hardy, Peter. 1979. Modern European and Muslim explanations of conversion to Islam in South Asia: A preliminary survey of the literature. In: Levtzion, Nehemia (Hrsg.). Conversion to Islam. New York.

Harpviken, Kristian Berg. 1995. Political mobilisation among the Hazara of Afghanistan: 1978-1992. Unveröffentlichtes Manuskript der cand. phil. thesis, Department of Sociology, University of Oslo.

Hauner, Milan. 1981. One man against the Empire: The Faqir of Ipi and the British in Central Asia on the eve of and during the second world war. S. 183-212. In: Journal of Contemporary History. Vol. 16.

Heine, Peter. 1989. Ethnologie des Nahen und Mittleren Ostens. Eine Einführung. Berlin.

Heston, Wilma. 1991. Foothpath poets of Peshawar. S. 305-343. In: Appadurai, A. & F. Korom & M. Mills (Hrsg.). Gender, genre, and power in South Asian expressive traditions. Philadelphia.

Hodgson, Marshall G. S.. 1974. The venture of Islam: Conscience and history in a world civilization. 3 Bände. Chicago.

Holzwarth, Wolfgang. 1980. Segmentation und Staatsbildung in Afghanistan: Traditionelle sozio-politische Organisation in Badakhshan, Wakhan und Sheghwan. S. 177-236. In: Mardom Nameh - Jahrbuch zur Geschichte und Gesellschaft des Mittleren Orients. Frankfurt a. M..

Hudjwīrī, 'Alī Ghaznawī. 1371 h.. *kashf al-maḥdjūb*. Teheran.

Huldt, Bo & Erland **Jansson** (Hrsg.). 1988. The tragedy of Afghanistan: the social, cultural and political impact of the Soviet invasion. London, New York.

Humlum, Johannes. 1959. La Géographie de l'Afghanistan. Copenhagen.

Hussain, S. Iftikhar. 1993. Early Pashto Writers of Afghanistan. S. 93-131. In: Marwat, Fazal ur-Rahim & Sayed Wiqar Ali Shah Kakakhel (Hrsg.). Afghanistan and the Frontier. Peshāwar.

Hussaini, Syed Shah Khusro. 1985. Die Bedeutung des 'urs Festes im Sufitum und eine Beschreibung des 'urs des Gisudaraz. S. 43-54. In: Asien, Nr. 17. Hamburg.

Informations- und Kulturministerium und Historische Gesellschaft Afghanistans (Hrsg.). 1973. *nay-nāme*. Anmerkungen und Einleitung von Khalīlullāh Khalīlī. Kābul.

Jackson, Paul. 1985. A history of the Chishti shaikhs. S. 250-60. In: Troll, Christian W. (Hrsg.). Islam in India. Studies and commentaries. Volume two. Religion and religious education. New Dehli.

Jäkel, Klaus. 1972. Fünftausend Jahre Geschichte auf dem Boden des Landes. S. 95-125. In: Kraus, Willy (Hrsg.). Afghanistan. Natur, Geschichte und Kultur, Staat, Gesellschaft und Wirtschaft. Tübingen, Basel.

ders.. 1977. Reform und Reaktion in Afghanistan: Notizen zu Aufstieg und Fall Amanullahs. S. 24-57. In: Mardom Nameh - Jahrbuch zur Geschichte und Gesellschaft des Mittleren Orients. Nr. 3. Frankfurt a. M..

Janata, Alfred. 1986. Aimāq und Tāğik in West-Afghanistan. S. 87-100. In: Orywal, Erwin (Hrsg.). Die ethnischen Gruppen Afghanistans: Fallstudien zu Gruppenidentität und Intergruppenbeziehungen. Wiesbaden.

Jones, Schuyler. 1974. Men of influence in Nuristan. A study of social control and dispute settlement in Waigal valley, Afghanistan. London, New York.

Jūbal. 1350 h.. *djonbesh-e taṣawwuf wa takāmol-e mathnawīhā-ye 'irfānī*. Teil 1. *djonbesh-e taṣawwuf wa ẓuhūr-e ān dar adabyāt-e darī*. In: *adab*. Vol. XIX, no. 1-2. Herausgegeben von der Geisteswissenschaftlichen Fakultät der Universität Kābul. Kābul.

Kadkanī, Muḥammad Reḍā Shafī'ī. 1372 h.. *ānsū-ye ḥarf wa ṣaut*. Teheran.

Kakar, Hasan Kawun. 1971. Afghanistan. A study in internal political developments, 1880-1896. Kābul.

ders.. 1979. Government and society in Afghanistan. Austin.

Keddie, Nikki R. (Hrsg.). 1972. Scholars, saints, and sufis: Muslim religious institutions in the Middle East since 1500. Berkeley.

Khairi-Taraki, Nur M.. 1987. Afghanistan - seine Bevölkerung, seine Gesellschaftsform, seine Beziehungen zu anderen Staaten im Prozeß der Geschichte. S. 46-79. In: Mohm, Hans-Werner & 3. Welt-Laden Losheim (Hrsg.). Afghanistan. Losheim.

Khalid, Duran. 1984. Afghanistan. S. 236-248. In: Ende, Werner & Udo Steinbach (Hrsg.). Der Islam in der Gegenwart. München.

ders.. 1989. Afghanistan und die Araber: Widersprüchliche Positionen zum Freiheitskampf der Mujahidin. S. 275-281. In: Vierteljahresberichte der Friedrich-Ebert-Stiftung. September 1989. Bad Godesberg.

Khalil, Muḥammad Ibrāhīm. 1339 h.. *mazārāt-e shahr-e kābul.* Herausgegeben von der Historischen Gesellschaft Afghanistans. Kābul.

Khalili, Khalilullāh. Um 1983. *shaykh al-islām ṣāḥib mubārak tagāb.* Kābul.

Khan, Azmat Hayat. 1993. Factional organisation of the Afghan mujahideens in Peshāwar. S. 214-234. In: Marwat, Fazal ur-Rahim & Sayed Wiqar Ali Shah Kakakhel (Hrsg.). Afghanistan and the frontier. Peshāwar.

Khan, Muhammad Ishaq. 1992. Sufism in Indian history. S. 275-291. In: Troll, Christian W. (Hrsg.). Muslim shrines in India. New Dehli.

Kissling, Hans Joachim. 1957. Die Wunder der Derwische. S. 348-361. In: Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft (ZDMG). Band 107.

Klimburg, Max. 1966. Afghanistan. Das Land im historischen Spannungsfeld Mittelasiens. Wien.

Knabe, Erika. 1977. Frauenemanzipation in Afghanistan. Ein empirischer Beitrag zur Untersuchung von sozio-kulturellem Wandel und sozio-kultureller Beständigkeit. In: Afghanische Studien. Band 16. Maisenheim.

Kohzād, Aḥmad 'Alī. 1340 h.. *bālā ḥeṣṣār-e kābul wa pīsh-āmadhā-ye tārīkhī.* Band 2. Kābul.

Kopecky, Lukas-Michael. 1982. The Imami sayyed of the Hazarajat: The maintenance of their social elite position. S. 89-110. In: FOLK. Vol. 24. Kopenhagen.

ders.. 1986. Die Saiyid und die imamitischen Hazara Afghanistans: Religiöse Vergemeinschaftung und Ethnogenese. S. 165-203. In: Orywal, Erwin (Hrsg.). Die ethnischen Gruppen Afghanistans: Fallstudien zu Gruppenidentität und Intergruppenbeziehungen. Wiesbaden.

Krüger, Eberhard. 1969. Einige afghanische Turbanformen. In: Waffen- und Kostümkunde.

Lambrick, H. T.. 1972. The terrorist. London.

Lawrence, Bruce B.. 1982. Islam in India. The function of institutional sufism in the islamization of Rajasthan, Gujarat and Kashmir. In: Contributions to Asian Studies. Vol. XVII. Leiden.

ders.. 1984. Saints and conversion of Indo-Muslims in North India. In: Friedman, Yohanan (Hrsg.). Islam in Asia. Jerusalem.

Lewis, Bernhard. 1991. Die politische Sprache des Islam. Berlin.

Lobato, Chantal. 1988. Kaboul 1980-1986: Un islam officiell pour légitimer le pouvoir communiste. S. 83-86. In: Central Asian Survey. Vol. 7, no. 2-3. Oxford.

Loimeier, Roman & Stefan **Reichmuth**. 1996. Zur Dynamik religiös-politischer Netzwerke in muslimischen Gesellschaften. S. 145-185. In: Welt des Islams. Vol. 36. Bonn.

Magnus, Ralph H. & Eden **Naby** (Hrsg.). 1994. Afghanistan. Mullah, Marx and Mujahid. Boulder.

Majrooh Ali, Parwin. 1989. Afghanische Frauen zwischen Marxismus und islamischem Fundamentalismus. In: Haller, Ingrid & Klaus F. Geiger (Hrsg.). Projekt: Politische Flüchtlinge. Kassel.

Majrouh, Sayd Bahauddin. 1988. Past and present education in Afghanistan: A problem for the future. S. 75-92. In: Huldt, Bo & Erland Jansson (Hrsg.). The tragedy of Afghanistan: the social, cultural and political impact of the Soviet invasion. London, New York.

ders.. 1995. The message of a sufi for the modern world. S. 38-55. In: Afghanistan. 1976. Vol. 29, no. 3.

Male, Beverley M.. 1981. Afghanistan. S. 120-140. In: Ayoob, Mohammed (Hrsg.). The politics of Islamic reassertion. New York.

Malik, Jamal S.. 1989. Islamisierung in Pakistan 1977-84. Untersuchungen zur Auflösung autochthoner Strukturen. In: Beiträge zur Südasienforschung. Südasien-Institut Universität Heidelberg. Band 128. Stuttgart.

ders.. 1990a. Waqf in Pakistan. Change in traditional institutions. S. 63-97. In: Welt des Islams. Vol. 30. Bonn.

ders.. 1990b. The luminous Nurani: Charisma and political mobilization among the Barelwis in Pakistan. S. 38-50. In: Person, myth and society in South Asian Islam. Special issues in social analysis. Department of Anthropology, University of Adelaide, Australia.

ders.. 1993. 16th century mahdism. The Rawšanīya movement among Pakhtun tribes. In: Beiträge zur Südasienforschung. Südasien-Institut Universität Heidelberg. Band 145. Stuttgart.

Malinowski, Bronislaw. 1973. Magie, Wissenschaft und Religion. Und andere Schriften. Frankfurt a. M..

Mann, Elizabeth A.. 1992. Religion, money and status: Competition for resources at the shrine of Shah Jamal, Aligarh. S. 145-171. In: Troll, Christian W. (Hrsg.). Muslim shrines in India. New Dehli.

Margoliouth, D. S.. Kāderiyya. In: EI^2.

Marvick, Dwaine. 1996. Elites. In: Kuper, Adam & Jessica Kuper (Hrsg.). The Social Science Encyclopedia. London, Boston.

Marwat, Fazlurrahim Khan. 1985. The Basmachi movement in Soviet Central Asia. A study in political development. Peshāwar.

ders. & Abdul Karim **Khan** & Sayed Wiqar Ali **Shah Kakakhel**. 1993. Faqir of Ipi. S. 235-273. In: Marwat, Fazal ur-Rahim & Sayed Wiqar Ali Shah Kakakhel (Hrsg.). Afghanistan and the frontier. Peshāwar.

Massignon, Louis. Taṣawwuf. In: EI^1.

Mayer, Adrian C.. 1967. Pir and murshid: An aspect of religious leadership in West Pakistan. S. 160-169. In: Middle Eastern Studies. Vol. 3, no. 2.

McChesney, R. D.. 1991. Waqf in Central Asia. Four hundred years in the history of a Muslim shrine, 1480-1889. Princeton.

Meier, Fritz. 1976. Der mystische Weg. S. 117-140. In: Lewis, Bernhard (Hrsg.). Die Welt des Islam. Braunschweig.

ders.. 1992. Bausteine: ausgewählte Aufsätze zur Islamwissenschaft. Herausgegeben von Erika Glassen & Gudrun Schubert. Stuttgart.

ders.. 1994. Zwei Abhandlungen über die Naqšbandiyya. I. Die Herzensbindung an den Meister. II. Kraftakt und Faustrecht des Heiligen. In: Beiruter Texte und Studien. Band 58. Istanbul.

Metcalf, Barbara Daly (Hrsg.). 1984. Moral conduct and authority. The place of adab in South Asian Islam. Berkeley, London.

Michaud, Roland & Sabrina **Michaud**. 1979. Aghanistan. Karawanen, Basare, Reiterspiele im „Land der Tartaren". Köln.

dies.. 1991. Derviches du Hind et du Sind. Paris.

Mills, Margaret. 1991. Rhetoric and politics in Afghan traditional storytelling. Philadelphia.

Mīr Fiṭrūs, 'Alī. 1989. *islām-shenāsī*. Saarbrücken.

Mir Munshi, Soltan Mahomed Khan (Hrsg.). 1900. The life of Abdur Rahman Amir of Afghanistan. 2 Bände. London.

Misdaq, Nabi. 1990. Traditional leadership in Afghan society and the issue of the national unity. S. 42-47. In: Writers Union of Free Afghanistan (WUFA). Vol. 5, no. 2.

Moltmann, Gerhard. 1982. Die Verfassungsentwicklung Afghanistans 1901-1981. S. 7-28. In: Mitteilungen des Deutschen Orient-Instituts. Nr. 18. Hamburg.

Von Moos, Iren & Edwin **Huwyler**. 1986. Die Munǧānī - Auserwählte oder Opiumabhängige. S. 204-222. In: Orywal, Erwin (Hrsg.). Die ethnischen Gruppen Afghanistans: Fallstudien zu Gruppenidentität und Intergruppenbeziehungen. Wiesbaden.

Muṣṭafā, Muḥammad Dja'far. O. D. *bā pīr-e balkh*. O. O..

Naby, Eden. 1986. The changing role of Islam as a unifying force in Afghanistan. S. 124-154. In: Banuazizi, Ali & Myron Weiner (Hrsg.). The state, religion and ethnic politics. Afghanistan, Iran and Pakistan. Syracuse.

dies.. 1988. Islam within the Afghan resistance. S. 787-805. In: Third World Quarterly. Vol. 10, no. 2. London.

Nadjmabadi, Shahnaz R.. 1991. Grenzen der Annäherung: Kritischer Rückblick auf Feldforschungserfahrungen im Iran. S. 397-414. In: Berg, E. & L. Lauth & A. Wimmer (Hrsg.). Ethnologie im Widerstreit. München.

Naficy, Mehdi. 1993. Klerus, Basar und die iranische Revolution. In: Mitteilungen des Deutschen Orient-Instituts. Nr. 45. Hamburg.

Nafīsī, Sa'īd. 1368 h.. *sar chashme-ye taṣawwuf dar īrān*. Teheran.

Najimi, Abdul Wasay. 1988. Herat. The Islamic city. A study in urban conservation. London.

Nasr, Seyyed Hossein. 1972. Sufi essays. London.

Natorp, Klaus. 27.04.1992. Gelehrter Politiker. In: Frankfurter Allgemeine Zeitung.

Neue Züricher Zeitung. 7./8.10.1995. Das Imperium des Imam Reza. Religiöse Stiftung, Wirtschaftskonzern oder Staat im Staate?

Newell, Richard S.. 1972. The politics of Afghanistan. Ithaca.
ders.. 1986. The prospects for state building in Afghanistan. S. 104-123. In: Banuazizi, Ali & Myron Weiner (Hrsg.). The state, religion and ethnic politics. Afghanistan, Iran and Pakistan. Syracuse.
Nizami, Khaliq Ahmed. Chishtiyya. In: EI^2.
ders.. 1352/1974. Sufism - its philosophy and growth. S. 78-81. In: Afghanistan. Historical and Cultural Quarterly. Vol. XXVI, no. 4. Kābul.
Noelle, Christine. 1995a. The interaction between state and tribe in nineteenth-century Afghanistan: the reign of Amir Dost Muhammad Khan (1826-1863). Berkeley.
dies.. 1995b. The anti-Wahhabī reaction in nineteenth-century Afghanistan. S. 23-48. In: The Muslim World. Vol. LXXXV, no. 1-2.
Nūrī, Nathār Aḥmad. 1367 h.. *dīwān-e 'ashqarī*. Peshāwar.
ders.. 1368 h.. *eṣṭilāḥāt-e taṣawwuf*. Peshāwar.
Nyrop, Richard F. & Donald M. **Seekins**. 1986. Afghanistan. Area Handbook Studies. Washington.

Olesen, Asta. 1987. The political use of Islam in Afghanistan: during the reign of Amir Abdur Rahman (1880-1901). S. 59-114. In: Braae, Christel & Klaus Ferdinand (Hrsg.). Contributions to Islamic studies: Iran, Afghanistan and Pakistan. Aarhus.
dies.. 1994. Afghan craftsmen. The cultures of three itinerant communities. Copenhagen, London.
dies.. 1995. Islam and politics in Afghanistan. In: Nordic Institute of Asian Studies. Monograph Series. No. 67. Richmond.
Orywal, Erwin (Hrsg.). 1986. Die ethnischen Gruppen Afghanistans: Fallstudien zu Gruppenidentität und Intergruppenbeziehungen. Wiesbaden.
ders.. 1988. Ethnicity - Conceptul and methodological considerations. S. 35-40. In: Digard, Jean-Pierre (Hrsg.). Le fait ethnique en Iran et en Afghanistan. Colloque international du Centre National de la Recherche Scientifique. Paris.

Paret, Rudi. 1983. Der Koran. Übersetzung. Stuttgart.
Pastner, Stephen L.. 1978. Power and pirs among the Pakistani Baluch. In: Journal of Asian and African Studies. Vol. XIII, no. 3-4.
Paul, Jürgen. 1991. Die politische und soziale Bedeutung der Naqšbandiyya in Mittelasien im 15. Jahrhundert. Berlin.
Pohly, Michael. 1992. Krieg und Widerstand in Afghanistan. Ursachen, Verlauf und Folgen seit 1978. In: Studien zum modernen islamischen Orient. Band 6. Berlin.
ders.. 1995. Die Internationale der Heiligen Bürgerkrieger. S. 53-54. In: der überblick. Zeitschrift für ökumenische Begegnung und internationale Zusammenarbeit. Nr. 2.
Poliakov, Sergei P.. 1992. Everyday Islam - Religion and tradition in rural Central Asia. Herausgegeben von Martha B. Olcott. Armonk.
Popovic, A. & G. **Veinstein** (Hrsg.). 1985. Les ordres mystiques dans l'Islam: cheminements et situation actuelle. Paris.
Poullada, Leon B.. 1973. Reform and rebellion in Afghanistan. 1919-1929. King Amnullah's failure to modernize a tribal society. Ithaca, London.

Pstrusinska, Jadwiga. 1986. Magati: Some notes on an unknown language of Northern Afghanistan. S. 135-139. In: Journal of the Anthropological Society of Oxford. Vol. 17, no. 2.

Qureshi, Regula B.. 1986. Sufi music of India and Pakistan: Sound, text and meaning in *qawwālī*. Cambridge.

Radtke, Bernd. 1993. Die tanzenden Derwische. S. 46-51. In: Rotter, Gernot (Hrsg.). Die Welten des Islam. Frankfurt a. M..

ders.. 1994a. Warum ist der Sufi orthodox? S. 302-307. In: Der Islam. Band 71. Berlin, New York.

ders.. 1994b. Erleuchtung und Aufklärung: Islamische Mystik und europäische Aufklärung. S. 48-66. In: Welt des Islams. Vol. 34. Bonn.

Rafi, Habibullah. 1975, 1977. Pashto Bibliography. Vol. I, vol. II. Herausgegeben von der Pashto Academy. Kābul.

Rahīn, Sayyid Makhdūm. 1361 h.. *ashk-e khorāsān*. O. O..

Rao, Aparna. 1986. Peripatectic minorities in Afghanistan - Image and identity. S. 254-283. In: Orywal, Erwin (Hrsg.). Die ethnischen Gruppen Afghanistans: Fallstudien zu Gruppenidentität und Intergruppenbeziehungen. Wiesbaden.

Rassignol, Gilles. 1988. Les institutions afghanes: tradition et modernisme. S. 71-81. In: Central Asian Survey. Vol. 7, no. 2-3. Oxford.

Rasuly, Sarajuddin. 1993. Politischer Strukturwandel in Afghanistan. In: Europäische Hochschulschriften. Band 197. Frankfurt a. M. et al..

Rasuly-Paleczek, Gabriele. 1994. Kinship and politics among Uzbeks of Northeastern Afghanistan. S. 11-27. In: Baldauf, Ingeborg & Michael Friederich (Hrsg.). Bamberger Zentralasienstudien. Islamkundliche Untersuchungen. Band 185. Berlin.

Rathjens, Carl. 1996. Islam - Anspruch und Wirklichkeit. S. 139-156. In: Rathjens, Carl. 40 Jahre Forschungen über Afghanistan. Schriftenreihe der Stiftung Bibliotheca Afghanica. Band 12. Liestal.

Reindeke, Gisela. 1976. Genese, Form und Funktion afghanischer Städte. Dargestellt am Beispiel von Kandahar, Herat, Mazar-i-Sharif und Jalalabad. Berlin.

Reshtia, Sayed Qassem. 1990. Between two giants. Political history of Afghanistan in the nineteen [Originaltitel „nineteen" und nicht „nineteenth", AWK] century. Herausgegeben von Afghan Jehad Works Translation Centre. Peshāwar.

Ritter, Hellmut. 1955. Das Meer der Seele: Mensch, Welt und Gott in den Geschichten des Farīduddīn 'Aṭṭār. Leiden.

Rizvi, Saiyid Athar Abbas. 1978. A history of sufism in India. Band 1. Early sufism and its history in India to 1600 AD. New Dehli.

Roy, Olivier. 1983a. Sufism in the Afghan resistance. S. 61-79. In: Central Asian Survey. Vol. 2, no. 4. Oxford.

ders.. 1983b. Les confréries soufies (tariqat) dans la résistance. S. 26-27. In: Afrane (L'Association Amitié Franco-Afghane). Paris.

ders.. 1984. L'Islam en Afghanistan. S. 81-117. In: Centlivres-Demont, Micheline et al. (Hrsg.). Afghanistan - la colonisation impossible. Paris.

ders.. 1986. Islam and resistance in Afghanistan. Cambridge, New York.

ders.. 1988. Modern political culture and traditional resistance. S. 106-112. In: Huldt, Bo & Erland Jansson (Hrsg.). The tragedy of Afghanistan: the social, cultural and political impact of the Soviet invasion. London, New York.

ders.. 1992. L'échec de l'Islam politique. Paris.

ders.. 1994. The new political elite of Afghanistan. S. 72-100. In: Banuazizi, Ali & Myron Weiner (Hrsg.). The politics of social transformation in Afghanistan, Iran, and Pakistan. Syracuse.

Rubin, Barnett R.. 1994. Redistribution and the state in Afghanistan. The red revolution turns green. In: Banuazizi, Ali & Myron Weiner (Hrsg.). The politics of social transformation in Afghanistan, Iran, and Pakistan. Syracuse.

ders.. 1995. The fragmentation of Afghanistan. State formation and collapse in the international system. New Haven, London.

Rypka, Jan et al.. 1959. Iranische Literaturgeschichte. Leipzig.

Sabzewārī, Mullāhadī. O. D.. *sharh-e asrār*. O. O..

Ṣafā', Dhabīhullāh. 1354 h.. *muqaddimī bar taṣawwuf*. Teheran.

ders.. 1372 h.. *tārīkh-e adabiyyāt-e īrān*. Band 4. Teheran.

Saiyed, Abdur Rafique. 1992. Saints and dargahs in the Indian subcontinent. S. 240-256. In: Troll, Christian W. (Hrsg.). Muslim shrines in India. New Dehli.

Saldjūqī, Fikrī. 1346 h.. *rasālat-e mazārāt-e herāt*. Band I: *ta'līf*. Band II. *ta'līqāt*. Kābul.

ders.. 1355 h.. *gāzargāh. madfan-e pīr-e herāt*. Herausgegeben vom Informations- und Kulturministerium und der Historischen Gesellschaft Afghanistans. Kābul.

Samimy, Said Musa. 1988. Dimensionen des afghanischen Widerstandes - Hintergründe, Struktur, Entwicklung und Wirksamkeit. In: Institut für Afghanistanforschung (Hrsg.): Der Widerstand der afghanischen Völkerschaften gegen die Sowjetisierung Afghanistans. Meckenheim.

ders.. 1992. Afghanistan. Bumerang einer Strafexpedition. Herausgegeben vom Institut für Afghanistanforschung. Bonn.

ders.. 1993. Afghanistan. Gefangener seiner eigenen Widersprüche? Herausgegeben vom Institut für Afghanistanforschung. Bonn.

Schenk, Michael. 1984. Soziale Netzwerke und Kommunikation. In: Heidelberger Sociologica 20. Tübingen.

Schetter, Conrad. 1994. Ethnizität und ethnische Konflikte in Afghanistan. Unveröffentlichtes Manuskript der schriftlichen Hausarbeit für die erste Staatsprüfung für das Lehramt. Bonn.

Schimmel, Annemarie. 1976. Sufi literature. S. 1-9. In: Informations- und Kulturministerium und Historische Gesellschaft Afghanistans (Hrsg.). Abdullah Ansari and other sufis of Afghanistan. Kābul.

dies.. 1990. Sufismus und Volksfrömmigkeit. S. 157-220. In: Antes, P. et al. (Hrsg.). Die Religionen der Menschheit. Band 25,3: Der Islam III. Stuttgart.

dies.. 1991. Der Islam. Eine Einführung. Stuttgart.

dies.. 1992a. Mystische Dimensionen des Islam. Köln.

dies.. 1992b. Der Islam im indischen Subkontinent. Darmstadt.

Schulze, Reinhard. 1985. Islamische Kultur und soziale Bewegung. S. 60-84. In: Peripherie. Zeitschrift für Politik und Ökonomie in der Dritten Welt. Nr. 18/19. Berlin.

Shah (Kaka Khel), S. Wiqar Ali. 1987. N.W.F.P. and the Khilafat and Hijrat Movements. In: Central Asia. Journal of Area Study Center. University of Peshawar. No. 20. Peshāwar.

ders.. 1990. Mian Akbar Shah - A profile. S. 113-126. In: Central Asia. Journal of Area Study Center. University of Peshawar. No. 27. Peshāwar.

Shahrani, Nazif M.. 1976. Kirghiz pastoralists of the Afghan Pamirs: An ecological and ethnographic overview. S. 129-143. In: Folk 18.

ders.. 1984. Introduction: Marxist „revolution" and Islamic resistance in Afghanistan. S. 2-57. In: Canfield, Robert L. & Nazif M. Shahrani (Hrsg.). Revolutions and rebellions in Afghanistan. Berkeley.

ders.. 1986. State building and social fragmentation in Afghanistan: A historical perspective. S. 23-74. In: Banuazizi, Ali & Myron Weiner (Hrsg.). The state, religion and ethnic politics. Afghanistan, Iran and Pakistan. Syracuse.

Shalinsky, Audrey. 1983. Islam and ethnicity: the Northern Afghanistan perspective. S. 71-85. In: Central Asian Survey. Vol. 2, no. 3. Oxford.

Sharī'atī, 'Alī. 1345 h.. *islām-shenāsī*. Band 1 und 2. Teheran.

Sharīf, Aḥmad Muḥammad. 1363 h.. *fakhr al-mashāyikh miyāngul ṣāḥib*. Peshāwar.

Sherzoi, Ṣābir. 1373/1994. *kūche-ye kharābāt*. S. 42-45. In: Noubahār. Nr. 8&9. Bonn.

Shils, E. 1968. Ideology. In: Sills, D. L. (Hrsg.). International Encycloaedia of the Social Sciences. New York.

Sidky, M. H.. 1990. Malang, sufis and mystics: An ethnographic and historical study of shamanism in Afghanistan. S. 275-301. In: Asian Folklore Study. Vol. 49, no. 2. Nagoya, Japan.

Sikorski, Radek. 1990. Dust of the saints: a journey to Herat in time of war. New York.

Singer, André. 1984. Lords of the Khyber. The story of the North-West Frontier Province. London, Boston.

Snoy, Peter. 1972. Die ethnischen Gruppen. S. 165-194. In: Kraus, Willy (Hrsg.). Afghanistan. Natur, Geschichte und Kultur, Staat, Gesellschaft und Wirtschaft. Tübingen, Basel.

ders.. 1987. Die Menschen Afganistans. S. 27-45. In: Mohm, Hans-Werner & 3. Welt-Laden Losheim (Hrsg.). Afghanistan. Losheim.

Statistisches Bundesamt. 1989. Länderbericht Afghanistan. Stuttgart, Wiesbaden.

Steul, Willi. 1981. Paschtunwali. Ein Ehrenkodex und seine rechtliche Relevanz. In: Beiträge zur Südostasienforschung. Band 54. Wiesbaden.

Stoddart, William. 1979. Das Sufitum. Geistige Lehre und mystischer Weg. Freiburg.

Subhan, J. A.. 1960. Sufism. Its saints and shrines. An introduction to the study of sufism with special reference to India and Pakistan. Lucknow.

Ṭabībi, 'Abd al-Ḥakīm. O. D.. *khātirāt-e parīshān wa djanbehhā-ye 'ārefāne-ye pashtū wa darī dar afghānestān*. O. O..

ders.. 1357 h.. *sayr-e taṣawwuf dar afghānestān*. Kābul.

ders.. 1977. Sufism (mysticism) in Afghanistan and its impact on Islamic culture. Kābul.

Tajfel, Henri. 1982. Gruppenkonflikt und Vorurteil. Entstehung und Funktion sozialer Stereotypen. Bern, Stuttgart, Wien.

Tapper, Richard (Hrsg.). 1983. The conflict of tribe and state in Iran and Afghanistan. London, New York.

Terrenoire, Marie-Odile. 1987. Guerre d'Afghanistan. Images de femmes. S. 77-102. In: Central Asian Survey. Vol. 6, no. 3. Oxford.

Trimingham, Spencer J.. 1971. The sufi orders in Islam. Oxford.

Troll, Christian W. (Hrsg.). 1985. Islam in India. Studies and commentaries. Volume two. Religion and religious education. New Dehli.

ders. (Hrsg.). 1992. Muslim shrines in India. New Dehli.

Tübinger Atlas des Vorderen Orients (TAVO). 1983. Verbreitungskarte der ethnischen Gruppen Afghanistans. Blatt A VIII 16. Wiesbaden.

Turner, Bryan S.. 1974. Weber and Islam: A critical study. London.

Aṭ-Ṭūsī, Aḥmad Ibn Muḥammad. 1360 h.. *samā' wa futuwwāt.* Herausgegeben von Aḥmad Mudjāhid. Teheran.

UNESCO Collection Audivis D 8266. 1996. Compact disc. Music and musicians of the world. The traditional music of Herat.

Utas, Bo. 1980. Notes on Afghan sufi orders and khanaqahs. S. 60-67. In: Afghanistan Journal. Vol. 7, no. 2. Graz.

ders. 1988. Scholars, saints and sufis in modern Afghanistan. S. 93-105. In: Huldt, Bo & Erland Jansson (Hrsg.). The tragedy of Afghanistan: the social, cultural and political impact of the Soviet invasion. London, New York.

Vambery, Arminius. 1973. Travels in Central Asia. New York.

Victor, Jean-Christophe. 1983. La cité des murmures. L'enjeu afghan. Paris.

Vivelo, Frank Robert. 1981. Handbuch der Kulturanthropologie. Stuttgart.

Wakil, Abul. 1989. Afghanistan solution, „the first track".S. 359-378. In: Orient. Band 30, Nr.3.

ders.. 1995. Hazaradschat und Tschendawol. Zum Verhältnis von Sunniten und Schiiten in Afghanistan. Nachdruck in Mahfel Nr. 6. Berlin. S. 8-12. Aus: Sonderdruck von Orient. 1993. Ethnic disunity, linguistic diversity, sectarian dichotomy, and the Afghan current whirl. Nr. 34. Hamburg.

Werner, Oswald & G. Mark **Schoepfle**. 1987. Systematic fieldwork. Volume 1: Foundations of ethnography and interviewing. Newbury Park.

Wieland, Almut. 1994. Studien zur Djinn-Vorstellung im modernen Ägypten. In: Ethno-Islamica Band 5. Herausgegeben von Peter Heine. Würzburg.

Wieland-Karimi, Almut. 1997a. Where poetry, music and mysticism met. The artists' quarter Ḫarābāt in Kābul. S. 215-222. In: Edzard, Lutz & Christian Szyska (Hrsg.). Encounters of Words and Texts. Hildesheim/ Zürich/New York.

dies.. 1997b. Musliminnen und Besessenheit: Eine religiös-soziale Nische. S. 215-220. In: Rautenstrauch-Joest-Museum (Hrsg.). Frauenmacht und Männerherrschaft. Geschlechterbeziehungen im Kulturvergleich. Köln.

dies.. 1998. Die Taliban. S. 11-44. In: Maaß, Citha D. & Johannes Reissner. Stiftung Wissenschaft und Politik (Hrsg.). Afghanistan und Zentralasien. Entwicklungsdynamik, Konflikte und Konfliktpotential. Teil B: Hintergrundstudien. Ebenhausen/Isartal.

dies.. In Kürze erscheinend (a). Das religiös-soziale Netzwerk der islamischen Mystik in Afghanistan. In: Loimeier, Roman (Hrsg.). Vernetzungen in islamischen Gesellschaften.

dies.. In Kürze erscheinend (b). Islamische Konzepte und politische Koalitionen. In: Mediothek für Afghanistan (Hrsg.). Aktuelle Afghanistan-Forschung.

Wilber, Donald Newton. 1955. The structure and position of Islam in Afghanistan. S. 7-14. In: Afghanistan. Vol. X, no. 2. Herausgegeben von der Historischen Gesellschaft Afghanistans. Kābul.

ders.. 1962. Afghanistan: its people, its history, its culture. In: Human Relations Area Files. New Haven.

Wiswede, Günter. 1985. Soziologie. Landsberg, Lech.

Yarshater, Ehsan. 1988. Persian literature. In: Columbia Lectures on Iranian Studies 3. Albany, N. J..

Zarrinkūb, 'Abd al-Ḥusayn. 1366 h.. *donbāle-ye djost-o-djū dar taṣawwuf-e irān.* Teheran.

Zubaida, Sami. 1993. Islam, the people and the state. London, New York.

Wörterbücher, Enzyklopädien, Landkarten

Arif Wardak, Muhammad. 1996. Wörterbuch. Deutsch-Dari-Paschto. Wuppertal.

Encyclopaedia Iranica. Ab 1985. 3 Bände. London, Boston, Henley.

Enzyklopädie des Islam (EI^1). 1913-1938. 4 Bände und Ergänzungsband. Leiden, Leipzig.

Encyclopaedia of Islam (EI^2). Ab 1954. New edition. Leiden, London.

GEOKART (Organization of Surveying and Cartography, Warsaw), in Kooperation mit: Afghan Geodesy and Cartography Head Office, Kabul. Um 1985. National Atlas of the Democratic Republic of Afghanistan. Warschau.

Institute of Regional Studies, Peshawar, Pakistan. 1987. Afghanistan [Landkarte]. Peshāwar.

Junker, Heinrich F. J. & Bozorg **Alavi**. 1343 h.. Persisch-deutsches Wörterbuch. Teheran.

Kuper, Adam & Jessica **Kuper** (Hrsg.). 1996. Social Science Encyclopedia. London, Boston.

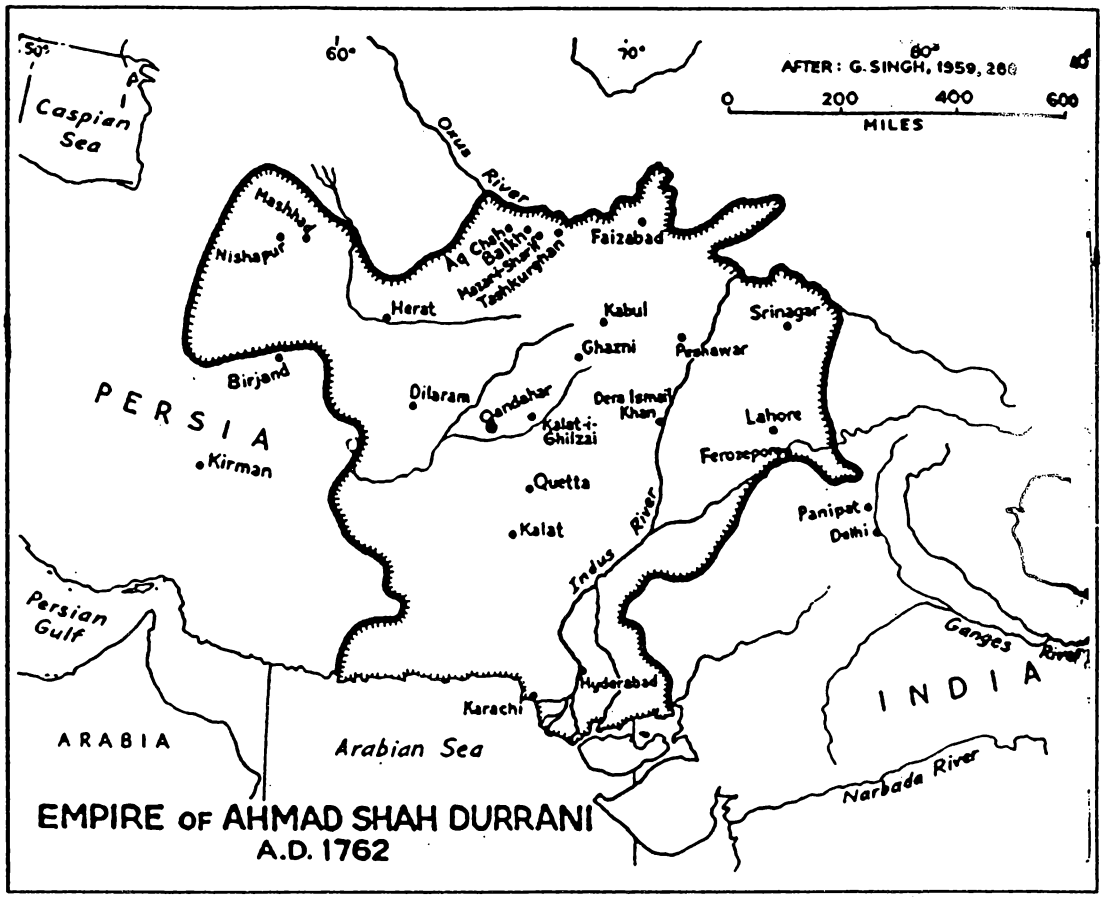
Sills, D. L. (Hrsg.). 1968. International Encycloaedia of the Social Sciences. New York.

Tübinger Atlas des Vorderen Orients (TAVO). Wiesbaden.

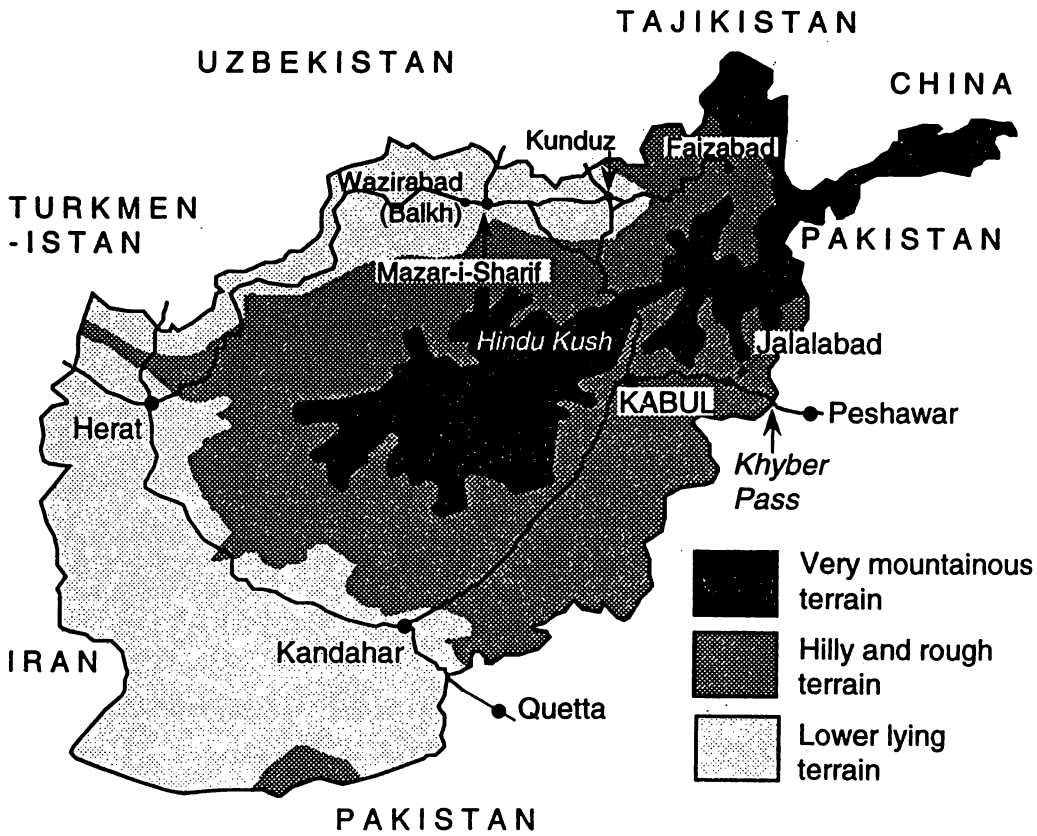
Wahrmund, Adolf. 1898. Handwörterbuch der neu-arabischen und deutschen Sprache. 2 Bände. Giessen.

Wehr, Hans. 1985. Arabisches Wörterbuch für die Schriftsprache der Gegenwart. Arabisch-Deutsch. Wiesbaden.

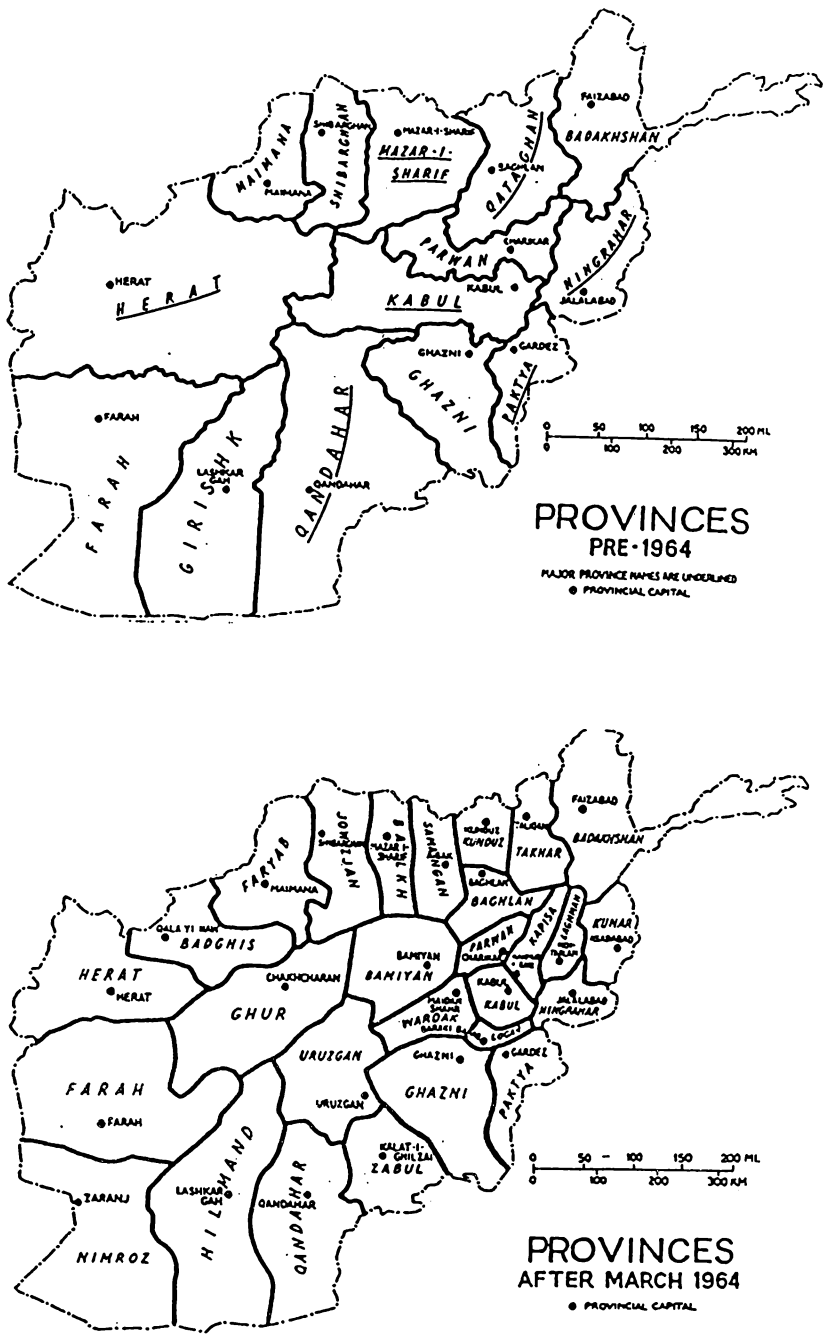
Karten



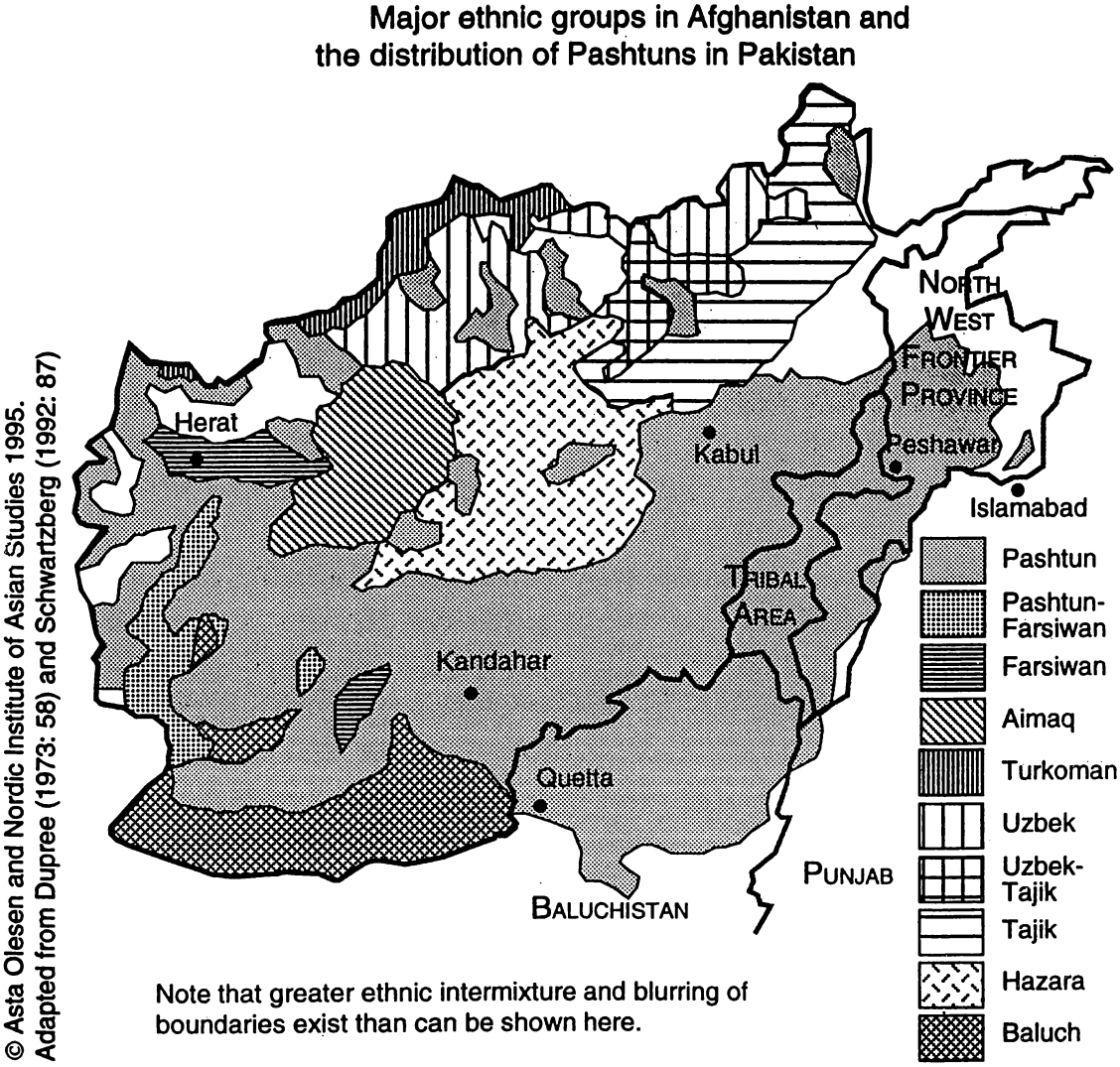
Karte 1: Ausbreitung Afghanistans in der Zeit Aḥmad Shāh Dorrānīs im Jahr 1762. Entnommen aus: Dupree (1980:320).



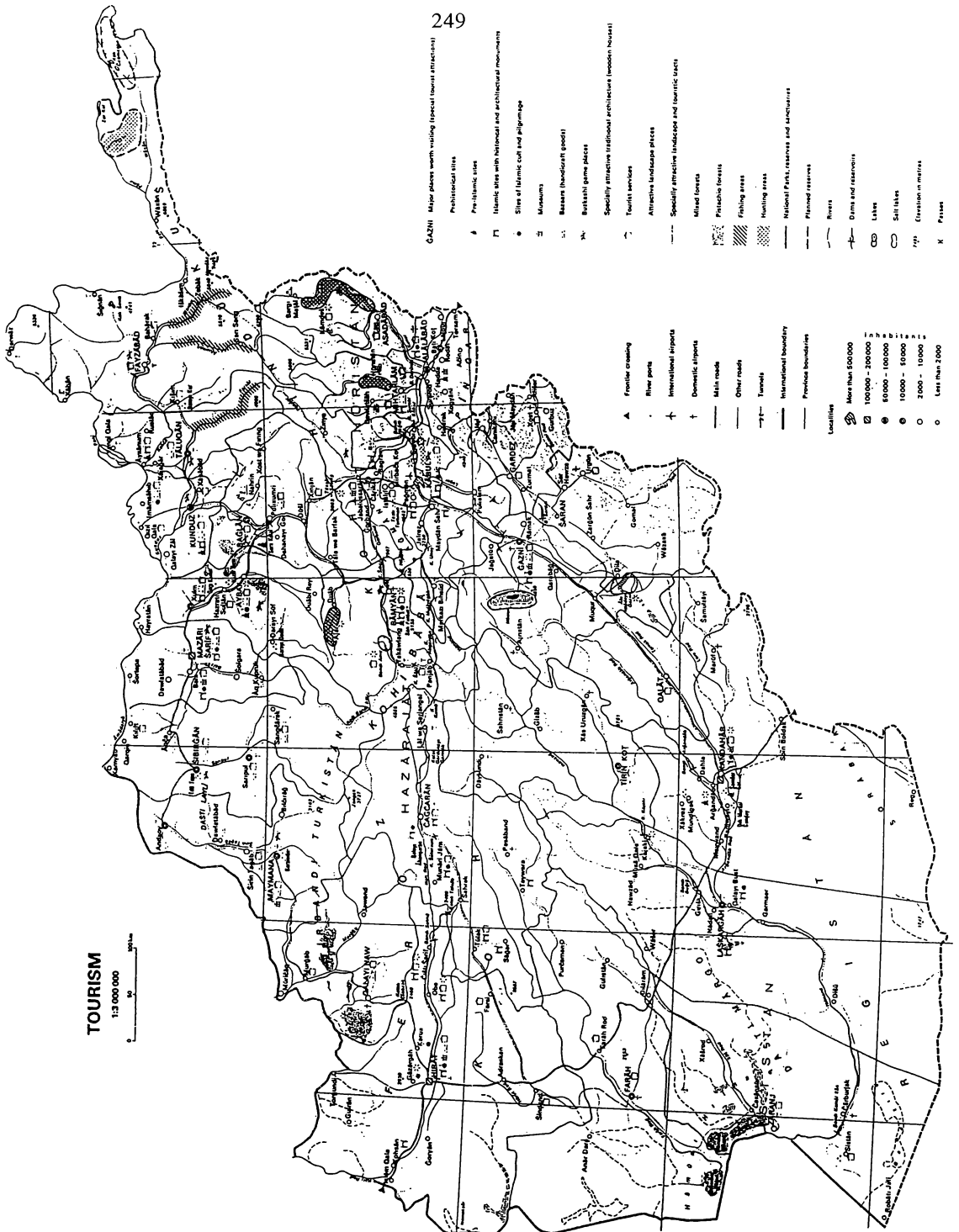
Karte 2: Das heutige Afghanistan und die Anrainerstaaten.
Entnommen aus: Olesen (1995:ix).



Karte 3: Die Provinzen Afghanistans vor der Neuordnung im Jahr 1964 und danach. Entnommen aus: Dupree (1980:156f.).



Karte 4: Übersicht über die Verteilung der ethnischen Gruppen in Afghanistan. Entnommen aus: Olesen (1995:30).



Karte 5: Übersicht über touristische Möglichkeiten in Afghanistan vor dem Krieg, einschließlich Heiligengräber (*ziyāratgāhhā*).
Entnommen aus: GEOKART (um 1985:35f.).

Personen- und Ortsindex

A

Abū Bakr (Nachfolger des Propheten) 28, 153
Abū Isḥāq 25
Abū l-Khayr 116
Abū Ḥanīfa 96
Adjmīr 25f., 137
Ägypten 30, 46, 72, 78, 100, 138, 202
Āghā Khān, Karīm 100
Āghā Muḥammad ʿAlī 150
Aḥmad, Mīrzā Ghulām 61
Aḥmad Shāh Bābā, s. a. Dorrānī, Aḥmad Shāh 34, 51f., 70, 76f.
Aḥrār, Khwādje ʿUbaydullāh 28, 39
Ākhūnd Darwāze 32, 40f.
Ākhūnd Mollā Kashmīr 121
Ākhūnd-e Swāt, s. a. Pīr ʿAbd al-Ghafūr 56f., 64
ʿAlī (Nachfolger des Propheten) 25, 96ff., 131, 133, 136, 140, 142f.
Aligarh 59
Amānullāh 67ff., 74, 78, 85, 105, 107, 120, 123, 125, 126, 152
Āmū Daryā 51, 65
ʿAndalīb, Nāṣir Muḥammad 29
Anṣārī, ʿAbdullāh 7, 16, 19, 31f., 35, 37, 39f., 51, 56, 121, 141f., 152, 155, 157, 159, 188, 197, 205
Anṣārī, Bāyazīd 31f., 37, 40, 42, 131, 157
Āryānā 18
Āyatullāh Khūʾī 180
Arzanī 31, 40
Asadābād 191
Asīr, Ustād Muḥammad ʿAbd al-Ḥamīd 115, 154
ʿAṭṭār, Shaykh Farīd ad-Dīn 38
Aurangzeb 26, 41
Āyatullāh Khomeinī 99

B

Bābā Djān, Muḥammad ʿAlī 146
Bābā Qū-ye Mastān 112
Bābur 28, 50
Badakhshān 28f., 51, 56, 100f., 104, 109, 154, 178, 188
Baghdād 23, 25, 42, 123
Baghlān 27, 120, 197
Bahtāb, Ustād ʿAbd al-Ḥaqq 156
Bālā Ḥiṣṣār 152, 186
Bāmiyān 18, 101, 104
Balkh 15, 23, 26, 28f., 34, 38, 49, 58, 100, 143, 145, 148
al-Balkhī, Ibn al-Adham 25
Balkhī, Rabīʿa 138
Balkhī, Sayyid Ismāʿīl 79
Balūchistān 65
Barelwī, Sayyid Aḥmad 29, 53, 58, 61
Bayqara, Sulṭān Ḥusayn 39, 142f.
Bhutto, Benazīr 43
Bībī Djān 120
Bībī Ḥalīma 138
Bībī Mahrū 138
Bīdel, Mīrzā ʿAbdul Qādir 39, 41, 115, 154ff., 187
Billāh, Khwādje Bāqī 28
al-Birūnī 157
Bisṭāmī, Bāyazīd 37
Bonn 102, 168, 195
Bristol 195
Britisch-Indien 52, 58, 63, 65f., 68
Bukhārā 27, 30, 49f., 59, 146, 154

C

Chahārbāgh 24, 65, 66
Chamkanī 51
Chārikār 81, 132, 139
Chehelsetūn 153
China 80, 104

Chisht-e Sharīf 25, 27, 118, 138, 143
Chishtī, Maulānā Maudūd 138, 143
Chishtī, Mu'īn ad-Dīn 25, 137

D

Dänemark 81
Dārā Shikūh 24, 26
Dastgīr, Ghulām-e Ghauth-e al-'Aẓam 124
Dātā Gandj Bakhsh, s. a. al-Hudjwīrī, 'Alī Ghaznawī 26, 43
Dāwud, Muḥammad 27, 73, 76f., 80ff., 86, 107, 121, 126, 131, 164, 187, 202
de Beaurecueil 157
Dehlawī, Amīr Khosrou 158
Delhi 25, 26, 29, 50f., 58
Derā Ghāzī Khān 133
Derā Ismā'īl Khān 133
Djabal as-Serādj 115
Djalālābād 52, 57, 65, 74, 123, 128, 139, 167f.
Djalālābādī, Pīr Naqīb 74
Djālib Ḥaywān 153
Djāmī, 'Abdur Raḥmān 28, 39, 115f., 138, 141, 143, 155, 159, 178, 188, 205
Djinghiz Khān 142
Dorrānī, Aḥmad Shāh 34, 50ff., 70, 76f., 168
Dubs, A. 82, 165
Dūst Muḥammad 55f., 59, 72, 142
Dūstam, Rashīd 167, 168

F

Farāḥ 121, 204
Farhādī, Rawan 156f.
Fakhr al-Mashāyikh, s. a. Pīr-e Tagāb, Sharīf Muḥammad Sharīf 119
Faqīr-e Ipī 74ff.
Fāryāb 104

G

Gandomak 59
Gāzargāh 37, 141ff., 157f.
Ghardjistān 103, 106
Ghauth al-A'ẓam, s. a. al-Gīlānī, 'Abd al-Qādir 149, 206
Ghaznawī, Sayyid Nūr ad-Dīn 25
Ghaznī 26, 34, 37, 49, 57, 73, 104, 124, 127, 132, 143, 155, 159, 188, 201
Ghorbat 132
Ghulām Muḥammadin, s. a. Pīr-e Ôbeh 204
Ghulām Nabī, s. a. Ṣūfī Ashqarī 70, 154
Gīlānī-Familie 23f., 122ff., 127, 180, 189, 200, 206
al-Gīlānī, Muḥammad Sa'dī 74
Gīlānī, Pīr Darwīsh 202
Gīlānī, Pīr Sayyid Aḥmad 17, 123f., 179, 200, 202, 207
Gorbatschow, Mikhael 166
Grevemeyer, Jan-Heeren 172
Gul Āghā, s. a. Mudjaddidī, Muḥammad Ṣādiq 72, 125

H

Hadda Ṣāḥib 24, 57, 63ff., 67, 70, 74, 85, 120, 181
Hādjdjī 'Abdur Razzāq 65
Hādjdjī Turangzay 70
al-Ḥallādj, Ḥusayn Ibn Manṣūr 38
Hamadhānī, Yūsuf 27, 37
Hamadsha 147
Hamburg 172, 195
al-Ḥasan, Maḥmūd 66f.
Hazāradjāt 51, 97, 99, 180
Ḥekmatyār, Gulbuddīn 167, 178
von Hentig, Werner Otto 66
Herāt 8, 10, 25, 27ff., 33f., 37, 39, 49, 50, 52f., 56, 58f., 61, 72, 95f., 106, 121, 128f., 131, 137ff., 150ff., 168, 188f., 191, 195, 197, 204

al-Hudjwīrī, ʻAlī Ghaznawī 17, 26f., 37

I

Ibn ʻArabī 16, 39
Ibn Auf, ʻAbdur Raḥmān 24
Imām Djaʻfar 131
Imām Riḍā 44, 99, 144
Indien 11, 20, 21, 23ff., 32, 34, 39, 44, 49, 52f., 67f., 70, 74ff., 95, 123, 127, 132, 137, 143, 146, 148, 151ff., 168, 183, 193, 195f., 202
Ipī 74ff.
Iqbāl, Muḥammad 43
Iran 8, 20, 21, 34, 43f., 51, 54, 61, 78, 80f., 84, 97ff., 105, 109, 113, 153f., 165f., 168, 176f., 180f., 183, 204f., 208f.
Iraq 180
Islāmābād 11, 62, 194, 196, 201
Ismāʻīl 29, 37, 100, 126, 188, 202
Ismāʻīl Khān 188

K

Kābul 6ff., 11, 17, 19, 20f., 24, 27ff., 32, 35, 37, 39f., 49, 50ff., 63, 66ff., 90f., 93, 95, 97, 99, 104f., 108f., 114f., 117, 119f., 122, 124f., 129, 131f., 137ff., 151ff.
Kadkanī, Muḥammad Reḍā Shafīʻī 16
Kairo 46, 95, 202
Kākā Ṣāḥib 41, 133, 139, 184, 196
Kalakānī, Ḥabībullāh 71, 181
Kalakānī, Madjīd 182
Kalakānī, Qayyūm Rahbar 181f.
Kāpisā 80, 119
Karāchī 202
Kārmal, Babrak 82, 164, 203
Karrukh 29, 59, 68, 204
Kashgarī, Saʻd ad-Dīn 39
Kashmīr 41, 52, 53
Kaukasus 30, 176
Kerbela 95, 98
Khalīlī, Karīm 180
Khalīlī, Khalīlullāh 35, 119
Khāliṣ, Yūnus 78, 178, 200
Khān, Ayyūb 43
Khān, Ghanī 42
Khān, Isḥāq 63
Khān, Muḥammad Hāshim 73
Khān, Nuṣrat Fatḥ ʻAlī 195
Khān, Sayyid 148
Khān, Shāh Maḥmūd 73, 76
Kharābāt 27, 145, 151ff., 161, 186f., 191, 193, 210
Khattak, Khushḥāl Khān 40f., 133, 155
Khiḍr 31f., 112
Khirqe-ye Sharīf 53, 70, 77, 143
Khorāsān 18, 25, 28, 40, 44, 49f., 84, 113
Khrushchow, Nikita Sergejewitsch 77, 203
Khulm 114
Khūst 69, 74
Khwādje Muḥammad Fuzayl 24
Khwādje Musāfir 139
Khwādje Ṣafī Walī 132, 143
Kohāt 74
Kohdāmān 56, 67, 139, 148
Konya 38
Kopenhagen 203
Kūche-ye Khwādje Khordak 152
Kunar 181, 191, 204

L

Laghmān 29, 120, 132
Lahore 26, 43, 157, 206
Lāyeq, Sulaymān 203
Liestal (Schweiz) 205
Linz am Rhein 172, 205
Logar 29, 121, 179

M

Madalī, Ishān 64
Madjnūn Shāh 81

Majrooh, Sayd B., s. a. Madjrūḥ, Sayyid Bahā' ad-Dīn 157
Madjrūḥ, Sayyid Bahā' ad-Dīn 181
Madjrūḥ, Sayyid Shams ad-Dīn 181
Malinowski, Bronislaw 3, 5
Mār, Pīr Miyān 51
Marokko 147
Mashhad 43f., 51, 62, 99, 144
Mas'ūd, Aḥmad Shāh 168
Maudūdī, Abū l-'Alā' ad-Dīn 78, 172
Maulānā Āghā Lālā 186
Maulānā Djalāl ad-Dīn Rūmī 15f., 23, 38, 121, 151, 155ff., 191
Maydān 59
Mazar-e Sharīf 63, 95, 97, 114, 137, 139ff., 158, 185ff., 195, 204
Meier, Fritz 7, 15, 113, 238
Mekka 13, 26, 38, 44, 70, 98f.
Mīr Āghā, Sayyid Aḥmad 56
Mīr Dard 29
Mīr Fakhrū Dīn 187f., 195
Mīr Sayyid Djān Āghā 67
Mīr Sayyid Djān Pādshāh 70
Mīr Singh Abū ad-Dīn Khān 121
Mīr-e Gāzargāh 37, 68, 142, 197, 216
Mittelasien, s. a. Zentralasien 28,
Miyān Gul Djān Ṣāḥib 72
Miyān Gul Ākhūnd-zāde 76, 80
Moḥsenī, Shaikh Āṣef 79, 180
Mollā 'Abdul Karīm 63
Mollā Abū Bakr Ākhūnd 121
Mollā Chaknaur 70
Mollā Ḥaḍrat Nūr Ākhūndzāde 119
Mollā Ḥamīdullāh 67, 70, 73, 119f.
Mollā Moshk-e 'Ālam 58, 63
Mollā-ye Lang, s. a. Pīr-e Lang 69
Mollā Naṣr ad-Dīn 94
Mollā Ṣāḥib ad-Dīn Ākhūnd 56
Mollā Sayyid 'Uthmān 119
Mudjaddidī-Familie 23, 52, 67, 70, 72, 80, 122ff., 181, 200ff., 206
Mudjaddidī Alf-i Thānī, s. a. Sirhindī, Aḥmad 28
Mudjaddidī, Fāḍl Muḥammad 67
Mudjaddidī, Fāḍl 'Umar 67
Muḥammadī, Moulawī Muḥammad Nabī 132, 179f., 203f.
Multān 25, 52f., 132
Mūsā 148
Muṣallī 132

N

Nādir Shāh, s. a. Nādir Shāh Afshār 29, 50, 53, 71f., 116, 126
Nādir Shāh Afshār 50
Nadjībullāh, Muḥammad 82f., 166f., 170, 174, 183, 186f., 197, 208
Nangarhār 24, 29, 57, 120, 123, 197
Naqīb Ṣāḥib 24, 123
Naqshband, Bahā' ad-Dīn 27, 30, 39, 130, 154
Nāṣir-e Khosrou 100, 188
Naẓargāh-e Ḥaḍrat-e 'Alī 143
Naṣrullāh 65, 67, 155
Nīshāpūr 38
Niẓām ad-Dīn Auliyā' 26, 195f.
Noushera 41, 59, 133, 139, 196,
Nūr al-Mashāyikh, s. a. Mudjaddidī, Fāḍl Muḥammad 67, 125
Nūristān 36, 52, 62, 152
NWFP (North-West Frontier Province) 13, 53, 66, 74f., 118, 131, 133, 178, 196f., 204

O

Ôbeh 139, 204
Ofyān 139

P

Paghmān 65, 138f., 148, 202
Pakistan 8, 11f., 19, 21, 26, 29, 40, 42ff., 51f., 75ff., 81f., 84, 101, 105, 109, 113f., 133, 139, 143, 149, 154, 165ff., 177ff., 195, 197f., 201ff., 208f.
Pakpattan 26

Pandjāb 56
Pandjshīr 103, 117, 120
Parwān 29, 120
Pāyminar 139
Peshāwar 11, 17, 21, 27, 29, 31, 33ff., 40f., 51, 53, 56, 59, 74, 82, 119ff., 123, 127, 149, 155f., 167, 177ff., 189, 191, 194ff.
Pul-e Andjīl 146
Pul-e Khumrī 203
Pīr 'Abd al-Ghafūr 56
Pīr Bābā 64
Pīr Iqshān Makhdūm 187
Pīr Nadjm ad-Dīn, s. a. Hadda Ṣāḥib 24
Pīr Pagaro 75f.
Pīr Shaykh Rūḥānī Bābā 132
Pīr-e Aspākhā 187
Pīr-e Bārra 197
Pīr-e Herāt, s. a. Anṣārī, 'Abdullāh 37, 142
Pīr-e Lang 69
Pīr-e Ôbeh 204
Pīr-e Pīrān, s. a. Dastgīr, Ghulām-e Ghauth-e al-'Aẓam 24
Pīr-e Roushan, s. a. Anṣārī, Bāyazīd 31f., 41, 157
Pīr-e Tagāb, Sharīf Muḥammad Sharīf 20, 65, 68, 71, 74, 80, 95, 116, 119f., 175, 192

Q

Qāḍī 'Abdur Raḥmān 70
Qal'e-ye Djawād 73, 125
Qal'e-ye Zamān Khān 186
Qandahār 7, 20, 29, 31, 41, 50, 52f., 56, 59, 68, 70, 77, 79, 95, 107, 113, 118, 131, 138, 143, 145, 152, 154, 159, 168, 185, 200ff.
Qandī Āghā, s. a. Asīr, Ustād Muḥammad 'Abd al-Ḥamīd 115f., 153f.
Qāsim Khān 41
Qays Ibn Rashīd 90
Quddūs 68
Quetta 24, 62, 202
Quṭb, Sayyid 78, 171

R

Rabbānī, Burhān ad-Dīn 78, 82, 167f., 178, 204f.
ar-Raḥmān, Djamīl 191
Raḥmān Bābā 7, 33, 41, 56, 145, 156, 159
Rukh, Mīrzā Shāh 142
Rūmī, s. a. Maulānā Djalāl ad-Dīn Rūmī 15, 38, 145, 154

S

Sa'dī, Muṣliḥ ad-Dīn 34, 37, 39, 94, 153
Ṣafī, General Raḥmatullāh 200
Ṣafī, Ghulām Ḥasan 76
Sa'īdullāh 64
Saldjūqī, Fikri 157
Salmān-e Fārsī 131
Samarkand 28, 49, 57, 59
Sanā'ī, Ḥakīm 35, 37f., 116, 143, 151, 155ff., 188
Sardār Ayyūb 59
Sardār Naṣrullāh 65ff.
Sartor Faqīr, s. a. Sa'īdullāh 64
Saudi-Arabien 81, 201, 203
Sayyāf, 'Abdur Rasūl 178, 180
Sayyid Beheshtī 99, 180
Sayyid Djān Āghā 115
Sayyid Mahdī Ātash Nafas 139
Sayyid-e Kayān 100
Shāh Āghā, s. a. Mudjaddidī, Fāḍl Muḥammad 67, 69, 125, 206
Shāh Maqṣūd 185
Shāh Waliullāh 29
Shāh-do-Shamshīre 188
Shaker, Farīd ud-Dīn Gandji 26
Shāmī Pīr, s. a. al-Gīlānī, Muḥammad Sa'dī 74

Shams 38, 39, 71, 132
Shams al-Mashāyikh, s. a. Mudjaddidī, Fāḍl 'Umar 67, 125
Sharīf Muḥammad Sharīf, s. a. Pīr-e Tagāb 119
Shaykh Akbarī 180
Shaykh al-Islām, s. a. Tagāb, Ṣāḥib-e Mubārak 25, 37, 59, 119
Shaykh Muḥammadī 132
Shaykh Noushad 24
Shindand 24
Shinwārī, Ḥamze 16, 19, 32f., 41, 64, 70, 152, 155, 157
Sīstān 18
Shīr 'Alī 56f., 152
Shīr Āghā, s. a. Mudjaddidī, Fāḍl 'Umar 67, 69, 73, 125
Shīrāz 39
Shīr-e Sorkh 50
Shūr Bazar 125f.
Sind 56, 75, 227, 238
Sindhī, Maulānā Obaydullāh 66f.
Sirhindī, Aḥmad 28f., 52, 66, 125f.
Sowjetunion 1, 42, 72, 74, 77, 80, 82, 86, 164, 166, 171, 174, 177, 187, 200, 203, 205
as-Suhrawardī, Abū Nadjīb 25
as-Suhrawardī, Shihāb ad-Dīn 25
Swāt 56, 58, 85, 258

T

Tabrīzī, Shams ad-Dīn 38
Tādjikistān 109, 168, 187
Tagāb 21, 65, 67, 70ff., 80, 101, 119f., 192
Takhor 187
Takht-e Waras 99
Tamīm-e Anṣār 186
Tanī 167
Tarakī, Muḥammad 82, 121, 164
Tarzī, Maḥmūd 66, 69, 155
Teherān 43
Thaniswārī, Scheich Niẓām 26
Timūr Shāh 52f., 152
Torbat-e Djām 153
Turkestān 39, 57, 64, 68
Turkmenistān 63

U

UdSSR, s. a. Sowjetunion 86, 123, 164f., 171, 176, 206, 208
Uruzgān 104
USA 11, 42, 74, 80, 164ff., 198, 201, 203
Ustād Hāshim 153
Ustād Muḥammad 'Umar 153
Ustād Sarahang 153f., 193, 195
Uzbekistān 27, 68, 109, 168

W

al-Wahhāb, Muḥammad Ibn 'Abd 61, 172
Wardak 104, 200
Wazīristān 74

Y

Yūsuf, Muḥammad 78, 181

Z

Zābul 204
Zakariyā, Bahā' ad-Dīn 25
Zarathustra 140, 143
Zentralasien 20ff., 28, 42, 59, 95
Ziyāratgāh-e Sakhī, s. a. Naẓargāh-e Ḥaḍrat-e 'Alī 143
Zubayr, Pīr Muḥammad 29

Summary

The purpose of this thesis is to sketch the religious landscape of Afghanistan. The central issue is how Islamic mysticism is integrated into Afghan society and thus the social dimension of this system of belief. In order to answer the question of what form Sufism takes on in reality, interviews are assessed as well as relevant literature. These interviews were for the most part made with Afghan refugees in Pakistan. In this way a structured framework crystallizes of Islamic mysticism in Afghanistan - with emphasis given to its traditions, its infrastructure in this century and the break in its development since 1978/79.

The Sufi elements of Islam made contacts with mystic components of other religions which had a cultural tradition in the region of Khorāsān. Over the centuries Sufi life became increasingly organized, which meant that it developed its own features in this region: this was based in the coming together of religion and art and - embodied in mystic poetry - shaped the Afghan world of thought. After the Ṣafawids had established a Shi'i dynasty in Iran in the 16th century, an independent Sunni tradition continued to develop in regions lying further to the east (today Afghanistan, the Central Asian republics, Pakistan and northern India). This differed from the Sunni Islamic trend in the Arab-Islamic world in terms of its characteristics and institutions.

Islam was the people's only common factor in their identity and thus also the only ideological means of unifying the nation-state of Afghanistan which was founded in 1747. However, the country never had a centralized, religious authority, which is particularly problematic in so far as the Islamic legislative (*sharī'a*) provides a broad spectrum for interpretation. Mechanisms evolved on the basis of Islamic legislative procedures: a ruler was sanctioned by one group of religious representatives; another group declared that he was not sanctioned. One *fatwā* was answered with a counter-*fatwā*.

The reasons for Afghanistan's present fragmentation are for the most part rooted in history. Religious, ethnic and regional leaders with their followers could never be integrated into a central state as a whole, because they represented interests which differed too greatly due to their different identities. The lack of integration was increased by the fact that due to the geography of the land many parts of the country were inaccessible. Weak governments in Kābul tried to control decentralized elites by playing them off against each other in order to have any power at all over them. Nevertheless, a large part of the country remained autonomous from the capital.

The status of the Sufi representatives has undergone considerable social and political changes. At the time of the creation of the state they generally had a large degree of credibility, integrity and authority. Some of the Sufi representatives were always closely connected with the royal household, whilst others tended to be in opposition to the central elite. In the struggle against the British colonial power in the 19th century the Islamic idea of the *djihād* then became the focal point. Mobilizing and coordinating the Afghan troops in the three anti-British wars were primarily in the hands of the pirs.

These had the largest numbers of followers because they had a religious-social network, and that they were said to have the power to bless (*baraka*) and the ability to perform miracles (*karāmāt*).

The British used representatives of Sufism who were close to the government as front men in order to protect kings who were favoured by them and to topple those who were not. Political coalitions changed frequently on the basis of Islamic ideas and rhetoric. Troops got help from Kābul, although their aggression was turned against the Afghan government when this was deemed to be unsanctioned. Since these then had no influence, the colonial threat meant the decentralized elite was strengthened. The most influential pirs of this time were Âkhūnd-e Swāt, Hadda Ṣāḥib und Mollā Mushk-e 'Âlam. The pirs were at the height of their political and economic power in the 19th century due to their ability to recruit soldiers and the weakness of the central state.

At the end of the last century, the government in Kābul started to erect structures necessary for a centralized state. The decentralized elite, as bearers of traditional power structures, however, stood in the way of the central elite. King 'Abdur Raḥmān took recourse to brutal measures in order to bring the interests of ethnic, regional and religious representatives in line with those of Kābul. Sufi representatives, who were able to operate more independently of the central power than the religious scholars, were strongly opposed to this policy of repression. Reform plans failed under 'Abdur Raḥmān, Ḥabībullāh and Amānullāh because of the opposition of religious represen tatives. It was not possible to carry out modernization without their consent. The position of power of a particular ruler always depended on the monopoly which the religious leaders had on how to interpret Islam, and thus the foundation of Afghanistan.

After Afghanistan gained back its independence as far as foreign policy was concerned from the British in 1919 and with the founding of Pakistan in 1947, the colonial period was finally over. This meant that there was no basis for the *djihād,* which had dominated the preceding century. Pirs lost their political importance and religious representatives only had the choice of whether they wanted to cooperate with the centralized elite or not. They thought that their position was being weakened by moves to secularize the country. The constitution of 1964 took a model of Western democracy and interpreted it on the basis of Islamic rhetoric. Since the end of the 60s a radicalization of politics occurred as a result of the importing of Communist and Islamistic ideologies. In particular after the coup by Muḥammad Dāwud in 1973 and the massive intervention of the USSR, the structures of a functioning centralized state which had slowly been establishing themselves were again crushed. Radical, so-called reform measures, were to replace evolved structures with imported models which had no basis whatsoever in Afghanistan.

The Sufi infrastructure in Afghanistan developed in parallel to political and religious events. In the religious-social network of Afghan Sufism there is a nexus of different contacts and relationships based on the mystic association of individual believers with the Sufi representatives. Sufi acts give expression to these relationships. In this context a social network is understood to be a bridge between individual actions and the structu-

ral framework within which this occurs. A network is not a fixed, unalterable construct, but rather is always undergoing change. New elements can appear, existing ones change and others fall away completely.

Religious identity is first of all influenced by membership of a religious denomination within Islam. Sunnis, Shī'is and Ismā'īlis in Afghanistan usually use different facilities for their religious and therefore also their Sufi acts. The people and the material apparatus belonging to the religious groups are thus generally separate. Nevertheless, the various denominations have Sufi elements and acts in common, such as the worship of saints (*auliyā'*), the relation of pir to murid as well as visiting the graves of saints and cultivating the combination of music, poetry and Sufism. The connection between ethnic membership and Sufi elements can be further specified. Thus, for example, the Pashtūns believe that the Kākākheyl clan is holy and it has the power to bless as a collective. The descendants of prophets (*sādāt*) have a special position amongst the Hazāra. Uzbeks can have links to schamanistic practises. Local identity is created by forming links to particular religious and more specifically Sufi institutions. Believers feel a connection to the area of influence of outstanding mystics and Sufi writers even centuries after their death. The poets Anṣārī and Djāmī are therefore worshipped especially in Herāt and the same applies to Sanā'ī in Ghaznī and Raḥmān Bābā in Qandahār.

People associated with Sufism have to be divided into two groups: the religious functionaries and believers who enlist their help. There are intersections between these two groups of people, as for example the intellectual representatives of Sufism, who are not necessarily seen as functionaries by other believers associated with Sufism. Sufi representatives can even become non-functionaries if they enlist the help of other religious representatives. Each individual believer - functionary or non-functionary - is connected with one or more Sufi acts. When categorizing Sufi acts one is describing the whole spectrum of the network which nearly every Afghan Muslim has contact with - it is not a question of distinguishing between one practice and another one, as these can also overlap. The form, intensity and type of relationships differ within the network. Relationships exist on the one hand between Sufi representatives and believers, on the other hand amongst Sufi representatives as well as amongst believers. Each functionary and each person with no function is in turn associated with Sufi acts as an individual.

The title given to a religious functionary does not necessarily have to correspond to the associations connected with the term. Forms of address such as "pir" are no longer of necessity fixed to the criteria which give such a person religious authority. These criteria include religious education, descendency from exceptionally religious people - primarily from the Prophet - and spiritual or genetic Sufi descendency. The more sources of authority a religious functionary possesses, the greater the power to bless which emanates from him. Families are often bound to particular pirs due to traditional family relationships; women are usually connected to them via male family members. Pirs and murids have many and varied connections, which are not only of a religious character, so that there is an interdependency. Contacts between pir networks of different denominations are not known.

Official representatives of Sufism have an influential position in society in that they have close connections to the central power (to the royal household up until the 70s) and a large following. The Mudjaddidī and Gīlānī families each possess multiple religious authority. Although they are not the only representatives of Islamic mysticism in Afghanistan, they are still often seen as such by Western observers. Heteroprax representatives of Sufism are usually not initiated into any order; sometimes they feel they belong to *bī-shar'* groups. They are on the fringes of society and are seen as marginalized people. Intellectual representatives of Sufism approach Sufi ideas and ideals on a spiritual level by occupying themselves with written sources such as mystic handbooks and Sufi poetry.

Membership of one of the four orders in Afghanistan (Qādirīya, Suhrawardīya, Chishtīya und Naqshbandīya) plays a less important role in the mystic identity of individual believers. There is no integrating *ṭarīqa* identity. Afghan Sufi orders, in contrast to brotherhoods in the Arab context, have no organisational or integrative functions. Furthermore, people can be initiated in several orders at the same time without seeing the different teachings and practices as being contradictory. Rather, the chain of initiation of one's own pir is more important. The Sufi orders in northern Afghanistan tend to be orthoprax. In the south of the country and in Pashtūn regions the orders are geared more towards worshipping one pir, which creates overlaps with tribal networks because followers often collectively worship one pir. For Afghan believers associated with Sufism, Sufi identity is most importantly defined as the individual's connection to a Sufi representative and the love of mystic writers.

Visiting the shrines of saints associated with Sufism is the most commonly carried out Sufi act. Mainly women do this. Some orthoprax religious scholars and the intellectual representatives of Sufism, followers of Naqshbandīya as well as Wahhābīs and Islamists reject the custom, because in their view visiting the graves of saints is incompatible with Islamic legislation. There are no structural connections between orders and the graves of saints. It is mainly heteroprax Sufi representatives and keepers of the graves who are to be found around the graves.

Although there is no statistical evidence, one suspects that the number of Sufi convents (*khāneqāhhā*) has decreased considerably during the course of this century. Convents are nowadays only to be found in isolation and usually in towns and cities rather than in villages. They are predominantly for men. The spiritual leaders of these institutions can be pirs or califs who took over their position on the basis of genetic or spiritual descendency or who lead a convent which they founded themselves. Religious and Sufi teaching - in so far as they function as places of training - as well as music and poetry are cultivated in the convents. Followers of a particular pir go on pilgrimages to his convent. The anniversary of the death of a saint (*'urs*) can be the reason for a visit. Many convents have wellfare kitchens (*langarhā*).

Healing methods connected with Sufism are carried out by nomads and sedentary people both in towns and in the countryside, in all regions, ethnic groups and denominations. As can be seen in the case of schamanistic-Islamic exorcism of Uzbek women, one must assume that these practices vary from region to region. This is due to local differences in what has been inherited from pre-Islamic times. It is mainly women who enlist the help of healers. The Sufi representatives who carry out the healing cannot be categorized with any clarity. The functionaries are often given the title pir. There are, however, no pointers to what form of religious authority they have. Heteroprax and official representatives of Afghan Sufism also take part in the rituals, which can include writing amulets, natural methods of healing, spiritualist meetings and exorcisms.

The connection between poetry, music and Sufism is cultivated by the greater part of those believers associated with Sufism and Sufi representatives respectively - with the exception of those religious representatives who reject music on principle. The Chishtīya in Kābul has an exceptionally strong relationship to music. Towns and cities are centres for professional musicians. The Kharābāt district in Kābul symbolizes the interconnections of art and Sufism. Otherwise the relationship between Sufism, music and poetry is not bound to any religious institution. It can be fostered at any time in private and in public. Mystic literature is passed on in a variety of ways: orally, in personal recitals and reviews, in music recitals, poetry circles and by occupying oneself with written forms. The academic study of Sufism is restricted to a circle of literate, mainly male urbanites with tertiary education. They must be classified with the urban, educated elite. For them access to Islamic mysticism is mainly gained by working on Sufi literature. These people are usually also the intellectual representatives of Sufism.

The network of Afghan Sufism is closely connected with other religious networks. For example, Maulānā Fayḍānī who has a Sufi background, takes part in Islamist discourses. Also, heteroprax representatives of Sufism participate in exorcisms, which are to be categorized as popular practices. Moreover, pirs can also be religious scholars, as for example is the case with members of the Mudjaddidī family. There can be overlaps and interdependent relationships between individual religious and economic networks. They have common groups of followers, intermarriage takes place, and representatives of both networks function as links to state-run institutions. In addition to that, religious representatives can legitimize the actions of economic representatives whilst the latter support the former financially.

Events following the coup in April 1978 and the Soviet invasion of Afghanistan in December 1979 can be split into four phases: first, the time of the takeover of power by the Communist regime and the spontaneous opposition to this on a national level; secondly, the time dominated by opposition by organizations formed in Pakistan and Iran with the help of the West and other support (*tanẓīmāt*); thirdly, in 1989, the withdrawal of the Soviet troops as a result of the Geneva Agreement and Nadjībullāh's remaining as President; fourthly, after 1992, the takeover by the Peshāwar organizations and the battle for power in Kābul. In 1994 a further group appeared on the scene in the form of the Taliban, who had been trained in Pakistan, and who gained control of more than two-thirds of the country within two years. A fifth phase seems to be crystallizing out,

in which a war is being fought on two fronts: between the Taliban advancing from the south and the allied powers in the north. Although Afghanistan was initially a country occupied by the USSR, things developed in such a way that it became the scene of a war by proxy in the East-West conflict. After that it became the battleground for a civil war in which regional powers intervene in the fight for resources and trade routes.

When the Communists took over power the *djihād* idea became the focal point of political and military life. Opposition in the form of the *djihād* was based on Islam and the powers that supported the anti-Communist resistance knew how to exploit this to their own advantage. The Communist regime in Kābul also used Islamic rhetoric as it saw that it was at a disadvantage because it had no religious authorization. That was why, according to the regime, Communism and religion were not to be mutually exclusive in Afghanistan. After the withdrawal of the Soviet troops and then finally after Nadjībullāh's surrender, the opposition's mutual enemy, which had justified the *djihād,* ceased to exist. Nevertheless, the war continues: the idea of the *djihād,* therefore, only serves rhetorical purposes.

As there had not been a centralized, religious authority in Afghanistan even in peace time, during the war it fostered total arbitrariness in terms of religious legitimization and the interpretation of Islamic laws. Due its being used for opposing interests, Islam has lost its power to create an identity for Afghans. Moreover, the influence of both ideologies which can be observed in Afghanistan up until the present time has lead to traditional values inherent to religion being put into question, as for example was mainly realized in the *ṭarīqa* variant of Islam in Afghanistan. In addition, the religious representatives have forfeited the people's trust. Islam, in the form it takes on in Afghanistan, has lost its credibility in the eyes of the Islamic world.

Opposition to the Communist regime and to the Soviet occupying forces was extremely heterogeneous. At first it was spontaneous and groups formed according to religious, local, ethnic and social identities. With the aid of money and logistics from the West, *tanẓīmāt* in Pakistan and in Iran then established themselves as important opposition powers. Two of the moderate Islamic organizations in Peshāwar are lead by official representatives of Sufism, namely Pīr-e Gīlānī and Ḥaḍrat-e Mudjaddidī, whose Sufi background is, however, only of secondary importance. They recruited many followers from amongst believers associated with Sufism. In military terms, though, they had little power. In the battle for power in Kābul, the *tanẓīmāt* and other groups are fighting in ever-changing coalitions. On the political and military level, established identities were given up in favour of the tributes of power politics.

The war is causing destruction on all levels: identities which have grown in Afghan society have been shattered; social networks and structures have been destabilized or destroyed; even core families have been split up. These changes in social structures have repercussions for religious life. It is not possible to judge whether, in quantitative terms, elements of Sufism have decreased or increased since 1978/79. It is also not always clear whether they should be classified as 'continuations' or 'new forms', since Sufi acts as such may continue, although with very different intentions. For example, Sufi

convents become places of political agitation and refugees continue the religious practice of visiting the graves of saints when they go into exile. They go to the graves they find there and do not feel that these are foreign. This shows that Sufism cannot be understood in terms of post-colonial borders, but in terms of regional cultural areas.

Amongst the Sufi structures which continue to exist, visiting the graves of saints has remained the practice associated with Sufism which has been carried out the most during all the stages of the war. Saints have not lost their reliability. Furthermore, murids go to war in the belief that their pirs' power to bless can protect them. This so-called magical war is a phenomenon which had already occurred in the anti-British wars. In addition to this, believers trust that religious institutions are protected against attacks from non-believers. Many people particularly seek refuge from bomb attacks in the graves of saints. In many religious institutions, in mosques and convents for example, *dhikr* ceremonies continue to take place. Some convents move, whereby they lose people who used to be associated with them and gain new believers. Literary Sufi circles carry on meeting and *'urs* ceremonies continue to take place, even though they may have to do so in restricted circumstances. The Sufi literary circles and convents have been more and more politicized. On the one hand the regime in Kābul tried to control them, on the other hand they forms cells of resistance - especially for followers of the national-democratic movement. Since 1992 conferences on the works of famous Afghan poets and mystics have continued to take place, although different political interests have been superimposed on them.

Aside from questioning traditional Islamic values and the credibility of religious representatives, one must differentiate various consequences of the war when considering the destruction of Sufi structures. Firstly, bombs and rockets destroy the material existence of many Sufi facitilities. The Kharābāt district in Kābul, the centre of convents, Sufi music and poetry was a victim, too. Secondly, refugees and men involved in the war lost their integration into religious and social networks. Thirdly, many representatives of Sufism have been killed, or they go into exile, or they hide out of the fear of being persecuted, so that they cannot carry out their former religious functions.

New forms of Sufi structures are firstly that official Sufi representatives have become leaders of *tanẓīmāt*. Secondly, new forms arise in the field of media. Afghans living in exile are publishing mystic works in ever increasing numbers, primarily research into Sufi literature and basic ideals of the *taṣawwuf* as well as volumes of poetry. Clandestine and inofficial publications, in particular those published by opposition organizations lead by Mudjaddidī und Gīlānī, often deal with Sufi issues. Recordings of settings of Sufi poetry and film recordings of *dhikr* events are published on audio and video cassettes. Watching these videos is becoming a much-loved item on the social agenda of life in exile. The fact that refugees orientate themselves around Sufi structures in their exile is also new. They visit graves associated with Sufism that they find there and trust the local pirs. In addition, in the 80s women increasingly occupied themselves with Sufi intellectual ideas; they were part of the Sufi poetry circles. Young people also find some form of orientation to their lives which lack perspectives in Sufi elements such as taking part in *dhikr* ceremonies.

The continued existence of many Sufi structures shows that the spiritual and religious roots have been cut back, but have not died. Refugees lose people and their home. In contrast, their devoutness, which is interspersed with mystic elements and with practices associated with Sufism could not even be taken away from them by the war. Some Afghans face the feeling of being uprooted and they search for an identity by occupying themselves with Sufi elements. These can gain a new importance for believers because they stand by them in times of crisis caused by the war and show themselves to be continuing and stabilizing elements in their lives.

BEITRÄGE ZUR SÜDASIENFORSCHUNG

104 *Regionale Tradition in Südasien* / hrsg. von Hermann Kulke und Dietmar Rothermund. - 1985. XXIV, 256 S. ISBN 3-515-04519-8

106 Darul-Islam: Kartosuwirjos Kampf um einen islamischen Staat Indonesien / von *Holk H. Dengel.* - 1986. VIII, 255 S. ISBN 3-515-04784-0

110 Herrschaft und Verwaltung im östlichen Indien unter den späten Gangas (ca. 1038-1434) / von *Shishir Kumar Panda.* - 1986, III, 184 S. ISBN 3-515-04861-8

111 Tension over the Farakka Barrage: a techno-political tangle in South Asia / by *Kurshida Begum.* - 1988. X, 279 p. ISBN 3-515-05064-7

116 The problem of „Greater Baluchistan": a study of Baluch nationalism / by *Inayat Allah Baloch.* - 1987. VIII, 299 p. ISBN 3-515-04999-1

117 *Portuguese Asia*: aspects in history and economic history; 16th and 17th centuries / ed. by Roderich Ptak. - 1987. VIII, 219 p. ISBN 3-515-05136-8

118 Rahmat Ali: a biography / by *Kurshid Kamal Aziz.* - 1987. XXXIII, 576 p. ISBN 3-515-05051-5

122 Die sowjetische Entwicklungspolitik gegenüber der Dritten Welt unter besonderer Berücksichtigung Indiens / von *Klaus-Dieter Müller.* - 1988. XIII, 433 S. ISBN 3-515-05284-4

126 Burmese entrepreneurship: creative response in the colonial economy / by *Aung Tun Thet.* - 1989. XVI, 197 p. ISBN 3-515-05339-5

128 Islamisierung in Pakistan, 1977-84: Untersuchungen zur Auslösung autochthoner Strukturen / von *S. Jamal Malik.* - 1989. XVII, 475 S. ISBN 3-515-05389-1

129 Banks, gods and government: institutional and informal credit structure in a remote and tribal Indian district (Kinnaur, Himachal Pradesh); 1960-1985 / by *Jogishwar Singh.* - 1989. XXXVIII, 410 p. ISBN 3-515-05396-4

131 Die Geschichte der United National Party in Sri Lanka / von *Thomas Prinz.* - 1989. XXVII, 274 S. ISBN 3-515-05567-3

135 *Erste Heidelberger Südasiengespräche* / hrsg. von Dietmar Rothermund. - 1990. IX, 125 S. ISBN 3-515-05804-4

137 *Political transition in South Asia*: regional cooperation, ethnic conflict, political participation / ed. by Dagmar Bernstorff and Dieter Braun. - 1991. XVI, 168 p. ISBN 3-515-05886-9

141 *Emporia, commodities and entrepreneurs in Asian maritime trade, c. 1400-1750* / ed. by Roderich Ptak and Dietmar Rothermund. - 1991. XII, 509 p. ISBN 3-515-05962-8

144 Die Sprachenpolitik der Muslim League-Regierung und die Entstehung der Bengali-Sprachbewegung in Ostbengalen, 1947-1956 / von *Satya Narayan Bhowmik.* - 1993. XII, 408 S. ISBN 3-515-06383-8

148 Britische Herrschaft auf indischem Boden: landwirtschaftliche Transformation und ökologische Destruktion des „Central Doab"; 1801-1854 / von *Michael Mann.* - 1992. IX, 240 p. ISBN 3-515-06125-8

149 *Nationalstaat und Sprachkonflikte in Süd- und Südostasien* / hrsg. von Dagmar Hellmann-Rajanayagam und Dietmar Rothermund. - 1992. XIII, 228 S. ISBN 3-515-06118-55

150 *Pakistan*: Zweite Heidelberger Südasiengespräche / Hrsg. von Dieter Conrad und Wolfgang-Peter Zingel. - 1992. IX, 162 S. ISBN 3-515-06168-1

152 Verfassung und politische Kultur im Wandel: der indische Fürstenstaat Hyderabad 1911-48 / *Margrit Pernau-Reifeld.* - 1992. VII, 424 S. ISBN 3-515-06231-9

156 Little kingdoms in Kalinga: Idologie, Legitimation und Politik regionaler Eliten / von *Georg Berkemer.* - 1993. X, 396 S. ISBN 3-515-06444-3

157 The Tamil Tigers: armed struggle for identity / by *Dagmar Hellmann-Raja-nayagam.* - 1994. X, 164 p. ISBN 3-515-06530-X

158 *Bangladesh*: Dritte Heidelberger Südasiengespräche / Hrsg. von Dieter Conrad und Wolfgang-Peter Zingel. - 1994. XI, 242 S. ISBN 3-515-06549-0

161 New York und der amerikanische Indienhandel (1784-1812) /von *Reinhard Spindler.* - 1994. XV, 601 S. ISBN 3-515-06583-0

164 Neuere Darstellung der Geschichte Indonesiens in Bahasa Indonesia: Entwicklung und Tendenzen der indonesischen Historiographie / von *Holk H. Dengel.* - 1994. VII, 269 S. ISBN 3-515-06617-9

166 *Nepal und die Himalaya-Region*: Vierte Heidelberger Südasiengespräche / Hrsg. von Martin Gaenszle und Dietrich Schmidt-Vogt. - 1995. XI, 162 S. ISBN 3-515-06746-9

167 Der Sikh-Konflikt: eine Fallstudie zur Politisierung ethnischer Identität / von *Marla Stukenberg.* - 1995. XI, 222 S. ISBN 3-515-06773-6

171 *Sri Lanka:* Fünfte Heidelberger Südasiengespräche / Herausgegeben von Georg Berkemer und Tilman Frasch. - 1995. X, 155 S. ISBN 3-515-06864-3

172 Pagan: Stadt und Staat / von *Tilman Frasch.* - 1996. XIV, 365 S. ISBN 3-515-06870-0

175 Flottenbau und Forstbetrieb in Indien 1794-1823 / von *Michael Mann.* - 1996. XII, 204 S. ISBN 3-515-06882-1

176 *Die deutsche Zusammenarbeit mit Südasien*: Sechste Heidelberger Südasiengespräche / Hrsg. Von Georg Berkemer und Tilman Frasch. - 1997. XIII, 180 S. ISBN 3-515-07091-5

180 Swadeshi - Der Unabhängigkeitsgedanke in Gandhis Wirtschaftskonzept / von *Kirsten Sames.* - 1998. 228 S. ISBN 3-515-07310-8